LAS VARIEDADES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Estudio de la Naturaleza Humana

WILLIAM JAMES



Las variedades de la experiencia religiosa, libro escrito por el psicólogo y filósofo William James, comprende una serie de conferencias sobre la teología natural dictadas en la Universidad de Edimburgo, Escocia, entre 1901 y 1902.

Estas conferencias se refieren a la naturaleza de la religión, el impulso religioso del ser humano y el descuido puesto de manifiesto por la ciencia.

Poco después de su publicación, el libro entró en el canon de la psicología y la filosofía y se ha mantenido bajo impresión por más de un siglo debido a que los temas tratados continúan teniendo plena vigencia.

> «Acorde con mi convicción de que un conocimiento detallado normalmente nos vuelve más sabios que el dominio de fórmulas abstractas, aunque sean profundas, he puesto testimonios concretos, escogidos entre las manifestaciones extremas del pensamiento religioso. En consecuencia, algunos lectores podrán creer que simplemente ofrezco una caricatura del tema. Afirmarán que estas conclusiones piadosas no resultan intelectualmente sanas… Si, con todo, tiene la suficiente paciencia y llega hasta la última página, creo que entonces ese sentimiento negativo se esfumará, pues he procurado mezclar los impulsos religiosos con otros principios del sentido común, que servirán para enmendar la exageración y permitirán que cada lector alcance conclusiones tan moderadas como quiera».
>
> *William James*



William James

LAS VARIEDADES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Estudio de la naturaleza humana

ePub r1.0
Trips 23.10.14

Título original: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*

William James, 1902

Traducción: José Francisco Yvars

Retoque de portada: Trips

Editor digital: Trips

Corrección de erratas: Trips

ePub base r1.2







Prólogo

La fecha, 1901-1902, de la que procede este muy importante y muy actualizable libro, la del Curso de William James en las Gifford Lectures, de Edimburgo, fue un punto de inflexión en la historia de la psicología y, por ende, de la psicología religiosa y de la consideración de la religión por los hombres cultos. El capítulo I lo muestra bien: ya se podía empezar a luchar contra la idea, hasta entonces enteramente dominante entre los psicólogos, de la «neurosis religiosa» y, en general, de que las religiones son mero *survival* de pasados primitivismos. Una cosa es que, de hecho, los *domines religiosi* haya sido, frecuentemente, neuróticos, y otra, incidiendo en reduccionismo, concluir que la religión «no es más que neurosis». Como dice Xavier Zubiri en su libro póstumo *El hombre y Dios*, a lo sumo, la persona neurótica «será creyente neuróticamente». Pero en muchos casos, ni aun eso puede concederse. Desde el punto de vista de su constitución nerviosa, William James piensa que George Fox, fundador del cuaquerismo, era un perfecto *détraqué*, en prueba de lo cual nos da una página de su Diario; y sin embargo, agrega, no puede dudarse de su profunda religiosidad. Y —continúa arguyendo— lo que nos importa de santa Teresa es su teología mística, y no las manifestaciones patológicas de su psiquismo.

¿Por qué este cambio de evaluación, este giro producido en la psicología de la época? El espiritualismo del fin-de-siglo, comenzado en la literatura, se extendió hasta la ciencia. Los personajes de Dostoievski (y, entre paréntesis, recuérdese también a Galdós y su evolución hasta la espiritualidad de *Misericordia*), intensa-

mente neuróticos, eran, a la vez, intensamente lúcidos y, cada cual a su modo, intensamente religiosos. Por eso mismo, William James pensó que esos estados de *borderline insanity*, cuando se dan unidos a una alta calidad intelectual e intuicional, pueden proporcionar experiencias privilegiadas. Y ya dentro del marco de los estudios psicológicos, habían aparecido ya, y son abundantemente citadas aquí, las obras de Leuba, formulador del concepto de *faith-state* y —precursor, a su modo, de Wittgenstein en su terreno— afirmador de que lo importante de Dios no es su conocimiento, sino su «uso»; el libro de Strabruck sobre la conversión, y los ensayos de Myers, donde se convierte en cuestión central el *subconscious self* o «conciencia subliminal», lo que James, siguiéndole, tiende a denominar, ambiguamente, «automatismos». Y a este propósito, y como verá el lector, el nombre de Freud aparece ya citado.

Desde el punto de vista del estudio de la fe, no siempre se valora suficientemente lo que, como apertura de espíritu, supuso el pragmatismo con su *will to believe* o «voluntad de creer», al transferir —total o parcialmente— a la «funcionalidad», a la «utilidad», al «uso» y la «acción» el valor de verdad. Es, piensa James, la gran ejemplaridad de los santos: los «frutos» de su vida, en tanto que *auctores* o acrecentadores de nuestro patrimonio de bondad, su *cash-value*, la conexión orgánica de pensamiento y conducta.

Mas el tema capital de William James en este libro es, a mi parecer, el de su concepto antipositivista, antimaterialista, antiobjetivista, de *experiencia*. Los elementos «egotísticos», como él los llama, no pueden ser suprimidos porque el «mundo de nuestra experiencia» no es reductible a los objetos científicos, que son solamente *ideal pictures*, representaciones abstractas, ajenas a nosotros mismos, en tanto que el *inner state is our very experience it self*.

El objeto del presente libro es, puntualiza su autor, la «religión personal» (los *feeling, acts and experiences of individual men in*

their solitude), con exclusión de la «institucional y eclesiástica», es decir, de su carácter comunitario, como si la religión personal no recibiera su concreción de este su sentido comunitario —o de la carencia de sentido comunitario. Y, por esto último, adelantándose al giro religioso actual de lo que sus compatriotas, sociólogos de la religión, han llamado la «religión invisible». La religión personal es, piensa James, experiencia, susceptible, sí, de estudio científico, pero no de «teología». En esta línea se demanda, frente a ésta, una «ciencia de las religiones», demanda atendida en las nuevas universidades, particularmente las de Oeste, con el relevo de las *Divinity Schools* por los Departamentos de Estudios Religiosos.

Homo religiosus, en sentido amplio, es todo el que toma *en serio* el mundo y la vida; por tanto, también, según James, el ateo que lo es con seriedad. La expresión religiosa es, dice el autor, «solemne» siempre. Y el ateo se diferencia del religioso en que carece del «sentimiento» de esa «experiencia». Y, por ello, el punto de partida del estudio ha de ser el de la realidad de lo *unseen*. (Se da por supuesto aquí, como siempre según Zubiri, que «saber es ver»). A continuación, rindiendo tributo a esa época de la que, lo decíamos al principio, se viene, el autor estudia sucesivamente la religión del «alma sana» —las religiosidades, entonces «modernas», de la *Mind-cure*, el *New Thought* y su versión cristiana o *Christian Science*—, la religión o experiencia religiosa del «Alma enferma», y la de la personalidad dividida, las «dos almas» de san Agustín. Considera después, desde el punto de vista psicológico, el fenómeno de la conversión, la santidad de su tipología y su evaluación y, en fin, el misticismo. El libro se cierra con unas reflexiones filosóficas, en las que aparecen las dudas del autor en cuanto a la inmortalidad personal y la manifestación de su inclinación por la hipótesis pluralista o, dicho llanamente, por el politeísmo de lo que llamamos «Dios».

En suma y como al comienzo insinué, esta obra, muy importante históricamente, es susceptible de una lectura que la actualice, sobre todo, pienso, si quien la lleva a cabo la simultanea —como yo mismo he hecho, al releerla para este prólogo— con la del libro de Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*.

José Luis L. Aranguren

Abril de 1985

Nota sobre la edición

The Varieties of Religious Experience apareció por vez primera en forma de libro en junio de 1902. Su favorable acogida inicial obligó a su autor a la revisión detallada del texto para una nueva versión de agosto de ese mismo año, y continuaría su ritmo ascendente tras la muerte de William James en 1910. Quedó así, pues, la edición de agosto de 1902 —Longmans, Green and Co., New York— como definitiva en las obras completas del autor. Y a ella se ajusta, en consecuencia, nuestra versión castellana. Debo dejar constancia aquí, además, de mi agradecimiento a María José Hernández, Francisco Puertes y José García Roca, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia, por su desinteresada y decisiva colaboración en la preparación del texto. Si se alcanza un nivel aceptable de legibilidad, y en eso confío, a esta colaboración será debido en gran medida. Por suerte, hemos podido contar con la rigurosa versión catalana de Jordi Bachs, auténtico comentario *in extenso* del presente libro de James. A su erudición ceñimos nuestra terminología y, en lo posible, cuantas opciones conceptuales consideramos de arriesgada precisión. Sin embargo, si traducir ha de ser traicionar, a buen seguro no han de faltar motivos de discrepancia en la versión de un texto de la densidad y complejidad que el simple apellido James sugiere a cualquier mediano lector. No es casual la escasa fortuna en el mundo de expresión española de la obra entera del gran filósofo del pragmatismo. Por último, cuantas imprecisiones pueda detectar el lector, ahora sí, son responsabilidad exclusiva mía.

J. F. Yvars

Prefacio del autor

Nunca habría escrito este libro si no hubiese tenido el honor de ser conferenciante Gifford en la Universidad de Edimburgo sobre el problema de la *religión natural*. Al buscar los temas para los dos ciclos de diez conferencias de las que era responsable, me pareció que el primero podía ser perfectamente descriptivo, a propósito de «Las necesidades religiosas del hombre», y metafísico el segundo «Su satisfacción por la filosofía». Sin embargo, el incremento inesperado, mientras escribía, de la problemática psicológica me hizo abandonar por completo el segundo tema, y el análisis de la constitución religiosa del hombre llena por entero las veinte conferencias. En la vigésima conferencia sugiero más que expreso mis propias conclusiones filosóficas. Si algún lector desea conocerlas directamente, tendrá que acudir a las páginas que les corresponden y al *postcriptum* del libro. Espero expresarlas algún día de manera más explícita.

De acuerdo con mi creencia de que un conocimiento detallado frecuentemente nos torna más sabios que la posesión de fórmulas abstractas, aunque sean profundas, he saturado las conferencias de ejemplos concretos, seleccionados entre las expresiones extremas del pensamiento religioso. Algunos lectores pueden pensar, en consecuencia, que ofrezco simplemente una caricatura del tema. Estas conclusiones piadosas, dirán, no resultan intelectualmente sanas… Si, con todo, tiene la paciencia de llegar al final creo que entonces esa impresión desfavorable desaparecerá porque he procurado combinar los impulsos religiosos con otros principios del sentido común, que servirán como co-

rrectivo de la exageración y permitirán que el lector individual llegue a conclusiones tan moderadas como desee.

Debo mi agradecimiento, por su ayuda en la redacción de estas conferencias, a Edwin M. Starbuck de la Universidad de Stanford, que me cedió su extensa colección de originales; a Henry W. Rankin, de East Northfield, un verdadero amigo que no he llegado a conocer, pero que me proporcionó información muy valiosa; a Theodore Flournoy de Ginebra; a Canming Schiller de Oxford y a mi colega Benjamin Raud, por la documentación aportada; al también colega Dickinson S. Miller, y a mis amigos Thomas Wrend Ward, de Nueva York y a Wincenty Lutoslawski, de Cracovia, por sus importantes consejos y sugerencias.

Por último, a las conversaciones con el añorado Thomas Davidson, así como a la utilización de sus libros en Glumare, cerca de Keene Valley, debo mayor gratitud de la que puedo expresar.

Universidad de Harvard
Mayo de 1902

Conferencia I.
Religión y neurología

No sin turbación me instalo detrás del escritorio enfrentándome a esta culta audiencia. Para nosotros, los norteamericanos, la experiencia de recibir instrucción oral, o de eruditos libros europeos, nos es muy familiar. En mi Universidad, Harvard, no pasa invierno sin que se realice una selección, pequeña o grande, de conferencias, de escoceses, ingleses, alemanes o franceses, representantes de la ciencia o la literatura en sus respectivos países, a los que persuadimos de cruzar el océano para que nos hablen, o bien atrapamos al vuelo mientras visitan nuestra tierra. A nosotros nos parece natural escuchar mientras los europeos hablan; sin embargo, lo contrario, hablar mientras los europeos escuchan, es una costumbre todavía no adquirida, por lo que cuando se toma parte por primera vez en esta aventura se produce una cierta necesidad de excusa provocada por acción tan atrevida, especialmente en una tierra tan sagrada para la imaginación norteamericana como es Edimburgo. La gloria de la *Cátedra de Filosofía* de esta Universidad quedó impresa en mi imaginación desde la juventud. Los *Ensayos de Filosofía* del profesor Fraser, publicados en aquel tiempo, fueron el primer libro filosófico que cayó en mis manos y recuerdo muy bien cómo me maravilló la descripción de las clases de sir William Hamilton. Las propias lecciones de Hamilton fueron los primeros escritos filosóficos que me obligué a estudiar, y a partir de ahí me sumergí en Dugald Stewart y Thomas Brown.

Estas venerables emociones juveniles no envejecen nunca, y confieso que encontrar a mi humilde persona ascendida desde su soledad originaria hasta llegar a ser, ahora y aquí durante cierto tiempo, colega de esos nombres ilustres, comporta al mismo tiempo emociones entreveradas del país de los sueños y de la realidad.

Sin embargo, una vez recibido el honor de tal designación, sé que no es posible rechazarlo. La carrera académica tiene sus obligaciones heroicas; por lo tanto me detendré aquí, sin más palabras deprecatorias. Nada más diré que puesto que la corriente fluye ahora, aquí y en Aberdeen, de Oeste a Este, espero continúe así y también que con el tiempo se solicite a muchos de mis compatriotas para dictar conferencias en las universidades escocesas, con el intercambio consiguiente de escoceses a Estados Unidos. Espero que nuestra gente pueda moverse e influir en el mundo cada día más; espero que nuestro pueblo trabaje como un pueblo unido en lo que atañe a tan elevadas cuestiones, y que el peculiar temperamento filosófico y político, que permea a nuestra expresión inglesa, se extienda e influya cada día más en todo el mundo.

Con respecto a la forma de dictar esta cátedra, he de advertir que no soy un teólogo, ni un erudito en historia de las religiones, ni siquiera un antropólogo. La psicología es la única rama del saber en la que estoy especializado, y para un psicólogo las tendencias religiosas del hombre deben ser como mínimo tan interesantes como cualquiera de los distintos hechos que forman parte de su estructura mental. En consecuencia, podría parecer que como psicólogo fuese más natural para mí invitaros a un estudio descriptivo de estas tendencias religiosas.

Cuando la investigación es de orden psicológico, el tema de la misma no puede ser la institución religiosa, sino más bien los sentimientos e impulsos religiosos; habré de ceñirme, pues, a aquellos fenómenos subjetivos más desarrollados que algunos

hombres inteligentes y conscientes de sí mismos dejaron registrados en sus testimonios religiosos autobiográficos. Es sobremanera interesante estudiar la génesis y las primeras etapas de un tema, pero cuando se busca rigurosamente su significado profundo hemos de observar siempre sus formas más evolucionadas y perfectas. Deducimos así que son documentos tanto más interesantes los de aquellos hombres con una vida religiosa profunda y más capaces de dar una explicación inteligible de sus ideas y motivos. Estos hombres son, indudablemente, o bien escritores relativamente modernos, o bien aquellos que por su antigüedad se han constituido en clásicos del tema.

No encontraremos los *documents humaines* más instructivos al abrigo de una erudición especializada, sino que por el contrario los hallaremos a lo largo del camino más trillado; esta circunstancia, que fluye con tanta naturalidad de las características de nuestros problemas, se adapta perfectamente a la menguada preparación teológica del que os habla. Mis citas, frases y fragmentos de confesiones personales están recogidos de libros que la mayoría de vosotros tuvisteis en las manos algún día, pero todo esto no irá en detrimento del valor de mis conclusiones. Cierto es que algún profesor o investigador más audaz cuando os hable en otra ocasión rescatará de las bibliotecas documentos con los que sus charlas resulten más amenas y distraídas que las mías, pero dudo seriamente que por utilizar ese material insólito se acerque más a la esencia de la cuestión.

Las preguntas «¿Qué son las tendencias religiosas?» y «¿Cuál es su significado filosófico?» denotan dos niveles de un mismo problema completamente distintos desde el punto de vista lógico, que si no se reconocen pueden llevar a confusiones. Antes de entrar en los documentos y materiales a los que me he referido, querría insistir sobre este punto.

Libros recientes de lógica establecen una distinción entre dos niveles de investigación sobre cualquier tema. El primero:

«¿Cuál es su naturaleza?», «¿Cómo se ha realizado?», «¿Qué constitución, qué origen, qué historia tiene?», y en segundo lugar, «¿Cuál es su importancia, su sentido y su significado actual?». La respuesta a la primera pregunta se resuelve en un *juicio* o proposición *existencial*. A la segunda se responde mediante una *proposición de valor*, o como dicen los alemanes *Werthurtheil*, que podríamos denominar *juicio espiritual*. Cada uno de ellos no puede derivarse de forma inmediata del otro. Se originan en preocupaciones intelectuales diferentes y la mente sólo los combina después de haberlos considerado por separado para sintetizarlos después.

Con respecto a las religiones, es particularmente fácil distinguir las dos categorías del problema. Cada fenómeno religioso tiene su historia y su derivación de antecedentes naturales. Lo que hoy se llama crítica de la Biblia constituye nada más que el estudio de la misma desde el punto de vista existencial, demasiado desatendido por la Iglesia. «¿Bajo qué condiciones biográficas los escritores sagrados aportan sus diferentes contribuciones al volumen sacro?». «¿Cuál era exactamente el contenido intelectual de sus declaraciones en cada caso particular?». Por supuesto, éstas son preguntas sobre hechos históricos y no vemos cómo las respuestas pueden resolver, de súbito, la última pregunta: «¿De qué modo este libro, que nace de la forma descrita, puede ser una guía para nuestra vida y una revelación?». Para contestar esta nueva pregunta habríamos de poseer alguna teoría general que nos mostrara con qué peculiaridades ha de contar una cosa a tenor de tal teoría sería lo que antes hemos denominado un juicio espiritual. Combinándolo con nuestro juicio existencial, podríamos, en efecto, deducir otro juicio espiritual sobre el valor de la Biblia. De esta manera, si nuestra teoría sobre el valor de la revelación afirma que cualquier libro, para poder poseerlo, ha de haber sido compuesto automáticamente, al margen del capricho del autor, o bien que no ha de contener errores científicos o históricos, ni exprese pasiones locales o personales, la Biblia desde

luego nos decepcionaría. Pero si, por otro lado, nuestra teoría reconociera que un libro puede muy bien constituir una revelación, a pesar de los errores, las pasiones y la deliberada composición humana, aunque no fuera nada más que un documento verídico de las experiencias íntimas de personas de alma grande, beligerantes ante los altibajos de su destino, el veredicto sería bastante más favorable. Veríamos que lo que ellas mismas consideran hechos esenciales resultan insuficientes para determinar el valor, y que los mejores adeptos al criticismo más radical nunca confunden el problema existencial con el espiritual. Ante las mismas conclusiones que hemos alcanzado anteriormente, unos adopta una visión y otros otra sobre el valor de la Biblia como revelación, que difieren según el juicio espiritual propio con respecto al establecimiento de valores.

Hago estas observaciones generales sobre los dos tipos de juicios puesto que hay muchas personas religiosas —como algunas de las presentes, seguramente— que todavía no hacen uso positivo de tal distinción y que, por lo tanto, se sorprenden un poco al principio por el punto de vista puramente existencial desde el que —en las siguientes conferencias— habremos de considerar los fenómenos de la experiencia religiosa. Al considerarlos biológica y psicológicamente como si fuesen simples hechos curiosos de la historia individual, algunos pensarán que se degrada tema tan sublime, e incluso podrían sospechar —hasta que mi propósito quede bien expresado— que intento desacreditar deliberadamente el aspecto religioso de la vida.

Nada tan ajeno a mi intención; y ya que un prejuicio semejante obstruiría profundamente el sentido de gran parte de mi discurso, dedicaré cuatro palabras más a esta cuestión.

No debe quedar duda alguna de que, en realidad, una vida religiosa tiende a hacer a la persona excepcional y excéntrica. No hablo, en absoluto, del creyente religioso corriente que observa las prácticas religiosas convencionales de su país, ya sea budista,

cristiano o mahometano, porque su religión la hicieron los otros, le fue comunicada por tradición, definida en formas establecidas por imitación y conservada por la costumbre. No me serviría para nada estudiar esta vida religiosa de segunda mano. Más bien hemos de buscar las experiencias originales que establecen el patrón para el caudal de sentimientos religiosos sugerido y de conducta resueltamente imitativa. Estas experiencias sólo las encontraremos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda. Sin embargo, esos individuos son «genios» en el aspecto religioso, y al igual que muchos otros que produjeron frutos tan eficaces como para ser conmemorados en las páginas de su biografía, estos genios religiosos frecuentemente mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa. Posiblemente, en mayor medida que otros tipos de genios, los líderes religioso estuvieron sujetos a experiencias psíquicas anormales. Invariablemente fueron presos de una sensibilidad emocional exaltada; frecuentemente también tuvieron una vida interior desacorde y sufrieron de melancolía durante parte de su ministerio. No tienen medida y son propensos en general a obsesiones e ideas fijas. Con frecuencia entraron en éxtasis, oyeron voces, tuvieron visiones o presentaron todo tipo de peculiaridades clasificadas ordinariamente como patológicas. Más aún, fueron todas estas características patológicas de su vida las que contribuyeron a atribuirles autoridad e influencia religiosa.

Si queréis un ejemplo concreto, ninguno como el que representa la persona de George Fox. La religión cuáquera que fundó nunca será alabada lo bastante, ya que en una época de fraudes fue la religión de la veracidad arraigada en la misma esencia espiritual, y el retorno a lo más parecido a la verdad original del Evangelio, nunca conocida en Inglaterra hasta ese momento. En la medida en que nuestras sectas cristianas actuales evolucionen hacia la liberalidad, estarán simplemente volviendo, en esencia, a

la posición que Fox y los cuáqueros adoptaron hace ya bastante tiempo. Nadie puede pretender ni por un momento siquiera, analizando su sagacidad y capacidad espirituales, que Fox tuviera una mente enferma. Hasta carceleros y jueces municipales creyeron reconocer su poder superior. Pero, no obstante, desde el punto de vista de su constitución nerviosa, Fox ¿fue una especie de psicópata o *détraqué* de la peor especie? En su *Journal* abundan anotaciones del tipo:

> «Mientras caminaba con algunos amigos, levanté la cabeza y vi tres agujas de campanario que golpearon mi vista. Pregunté qué lugar era aquél y me dijeron, Lichfield. De súbito, me llegó la palabra del Señor: había de marchar hacia allí, decía. Llegados a la casa donde nos dirigíamos, rogué a mis amigos que entrasen y no les dije dónde quería ir. Tan pronto como desaparecieron me alejé por veredas y setos espinosos hasta que estuve a una milla de Lichfield, donde, en un prado inmenso, los pastores guardaban sus ovejas. En este momento el Señor me ordena que me quite los zapatos; quedé en suspenso porque era invierno, pero la palabra del Señor era como un fuego dentro de mí y los pobres pastores temblaban y parecían aterrados. Seguí caminando durante una milla y, al llegar a la ciudad, la palabra del Señor vino a mí de nuevo diciendo: "¡Proclama el infortunio para Lichfield, la ciudad ensangrentada!". Así crucé las calles gritando en alta voz. Era día de mercado, fui hasta allí, yendo y viniendo por todos lados gritando desaforado: "¡Basta, ciudad ensangrentada de Lichfield!", y nadie me puso la mano encima. Mientras anduve así gritando por las calles me parecía que un río de sangre corría por ellas, y la plaza del mercado se asemejaba un gran charco. Cuando expresé lo que guardaba en mi interior me sentí más tranquilo; salí en paz de la ciudad y al volver junto a los pas-

> tores les ofrecí algún dinero y recogí mis zapatos. Pero era tan poderoso el fuego del Señor en mis pies y en todo mi cuerpo que no volví a ponerme los zapatos, y dudé de hacerlo o no ya que el Señor me dio libertad para hacerlo. Me lavé los pies y me puse los zapatos de nuevo; después comencé a considerar profundamente la razón por la que había sido enviado a increpar esta ciudad y llamarla ¡la ciudad ensangrentada! Porque a pesar de que el Parlamento se alternó con el rey en gobernarla, y aun cuando en las guerras entre ellos se había derramado mucha sangre, no había sido peor que lo ocurrido en otros lugares. Sin embargo, más tarde supe que en tiempos del emperador Diocleciano fueron martirizados un millar de cristianos en Lichfield. Por consiguiente, debí atravesar descalzo el río de su sangre y meterme en el charco de la plaza del mercado para despertar el recuerdo de aquellos mártires, de la sangre derramada hacía unos mil años y que se había enfriado sobre esas calles. Había caído sobre mí dar significado a esa sangre y yo obedecía las palabras del Señor».

Ahora que estamos dispuestos a estudiar las condiciones existenciales de la religión, no podemos ignorar de ninguna manera los aspectos patológicos del tema. Hemos de describirlos y denominarlos como si se diesen en hombres no religiosos. Es cierto que instintivamente rehusamos ver controlado aquello con lo cual nuestras emociones y afectos están comprometidos. Lo primero que el intelecto hace con un objeto es clasificarlo junto a alguna otra cosa; sin embargo, cualquier objeto que resulta para nosotros infinitamente importante y despierta nuestra devoción nos parece que debe ser *sui generis* y único. A buen seguro, un cangrejo se sentiría ultrajado si se viese clasificado como crustáceo sin más ni más y sin disculparnos siquiera, «yo no soy esa cosa —diría—, soy *yo* y basta». El paso siguiente que da el intelecto

es descubrir las causas genéticas del objeto. Dice Spinoza: «Analizaré las acciones y deseos del hombre como si se tratase de líneas, planos y volúmenes», y a continuación recalca que considera nuestras pasiones y sus propiedades con los mismos ojos con los que observa el resto de las cosas naturales, porque las consecuencias de nuestros afectos brotan de su naturaleza con la misma necesidad con la que se deriva de un triángulo que sus tres ángulos deben ser iguales a dos ángulos rectos. De igual manera, Taine, en la introducción a su historia de la literatura inglesa, escribe: «Que los hechos sean morales o físico, no tiene importancia. Siempre tienen su causa. Hay causas para la ambición, el valor, la veracidad, al igual que para la digestión, el movimiento muscular y el calor animal. El vicio y la virtud son productos, como el vitriolo y el azúcar». Cuando leemos estos alegatos del intelecto para demostrar las condiciones existenciales de todas las cosas, un poco al margen de nuestra legítima impaciencia ante la fanfarronada un punto ridícula del programa, si observamos lo que ciertos autores son capaces de proponer hoy, nos sentiremos amenazados en los orígenes de nuestra vida más íntima. Estas crueles asimilaciones parece que amenazan revelar los secretos vitales de nuestras almas, como si el espíritu que debería explicar su origen tuviese que justificar simultáneamente su significado, y no darles, a ambos, más valor que a los tan útiles productos que cita Taine.

Posiblemente sea la expresión más vulgar de semejante suposición la que afirma que el valor espiritual se pierde si se afirma un origen humilde; se observa en los comentarios que la gente de escasa sensibilidad hace frecuentemente de sus amigos más sentimentales: Alfredo cree tan fervientemente en la inmortalidad porque su temperamento es muy emocional. La extraordinaria susceptibilidad de Fanny es simplemente cuestión de sobreexcitación nerviosa. La melancolía cósmica de Williams se debe a una mala digestión, seguramente tiene un hígado perezo-

so. La delectación de Elisa por la iglesia es síntoma de su constitución histérica. Peter no se preocuparía tanto de su alma si hiciera más ejercicio al aire libre, etc… Un ejemplo evolucionado del mismo tipo de razonamiento es la moda, común hoy entre ciertos escritores, de cuestionar las emociones religiosas demostrando una conexión entre ellas y la sexualidad. La conversión es una crisis de pubertad y de adolescencia. La mortificación de los santos y la devoción de los misioneros, nada más que ejemplo del instinto de sacrificio de los padres desplazado. Para la monja histérica, que anhela la vida sobrenatural, Cristo es nada más que el sustituto imaginario de un objeto afectivo más terrenal. Y otras cosas por el estilo[1].

De modo general, este método de desacreditar los estados de ánimo por los que sentimos antipatía nos es familiar; todos lo usamos en alguna medida para criticar a ciertas personas con estados afectivos que nos parecen excesivos. Pero cuando otros critican nuestros momentos más exaltados y los denominan «nada más» que expresiones de nuestra disposición orgánica, nos sentimos ofendidos y heridos porque sabemos que, fueren cuales fueren las peculiaridades de nuestro organismo, nuestros estados mentales tienen su valor sustantivo como revelaciones de la verdad viva, y deseamos acallar semejante materialismo médico.

Materialismo médico parece, en realidad, el apelativo adecuado para el sistema de pensamiento demasiado ingenuo que ahora consideramos. El materialismo médico acaba con san Pablo cuando define su visión en el camino de Damasco como una lesión del córtex occipital, y a él como un epiléptico; con santa Teresa como una histérica y san Francisco de Asís como un degenerado congénito. El desacuerdo de George Fox con las falsedades de su época y su fijación en la verdad espiritual se los considera un síntoma de trastornos de colon; y se justifica la tendencia a la melancolía de Carlyle como un enfriamiento gastroduodenal. Todas estas excesivas tensiones mentales, cuando se llega

al fondo de la cuestión, se afirma, no son más que simples problemas de diátesis (con mayor probabilidad: autointoxicaciones) debidas a la acción patológica de algunas glándulas que la fisiología descubrirá. Por ello, el materialismo médico piensa que la autoridad espiritual de estos personajes resulta eficazmente socabada[2].

Estudiemos la cuestión de la forma más amplia posible. La psicología moderna al encontrar claras conexiones psicofísicas válidas supone, como hipótesis práctica, que la dependencia de los estados mentales de las condiciones corporales debe ser perfecta y acabada. Si aceptamos tal suposición, concluiremos, naturalmente, que el materialismo médico debe tener razón de manera general, si no particularmente. San Pablo sufrió, en efecto, un ataque de epilepsia, y si no resueltamente epiléptico, Fox fue un degenerado congénito; Carlyle estaba, sin lugar a dudas, intoxicado en alguna forma, fuese la que fuese; y así sucesivamente. Sin embargo, os pregunto: ¿En qué medida una relación existencial de los sucesos de la histeria mental, como la descrita, puede determinar de una manera u otra su significado espiritual? Según el postulado general de psicología al que acabamos de referirnos, no hay ni uno sólo de nuestros estados de ánimo, elevado o bajo, sano o patológico que no tenga algún proceso orgánico como condición necesaria. Las teorías científicas están tan condicionadas orgánicamente como lo están las religiosas, y si pretendiéramos un conocimiento de los hechos bastante profundo veríamos al hígado como determinante de las afirmaciones del ateo pertinaz, tan decisivamente como en el caso del metodista convencido, preocupado por su alma. Cuando la sangre filtrase de determinada manera, tendríamos al metodista, cuando lo hiciese de otra, encontraríamos la mentalidad atea. Y así pasa con todos nuestros éxtasis y sequedades, nuestros anhelos y excitaciones, nuestras dudas y creencias. También están fundadas orgánicamente, tengan o no un contenido religioso.

Defender la causalidad orgánica de un estado de ánimo religioso, para rebatir su derecho a poseer un valor espiritual superior, es por consiguiente ilógico y arbitrario si no se ha establecido anteriormente una teoría psicofísica que entrelace los valores espirituales en general con tipos de transformaciones fisiológicas determinados. Si no es así, ninguna de nuestros pensamientos y sentimientos, ni tampoco nuestras doctrinas científicas, ni siquiera nuestras pseudocreencias, poseerán valor alguno como revelaciones de la verdad, ya que cada una de ellas, sin excepción, brota del estado del cuerpo de su poseedor en aquel momento. No vale decir que el materialismo médico, en realidad, no alcanza por sí solo estas conclusiones radicalmente escépticas. Es seguro, con la seguridad de la sencillez, que algunos estados de ánimo son interiormente superiores a otros y nos revelan mayor verdad, y para esto sólo hace falta un juicio espiritual corriente. No existe teoría fisiológica sobre la producción de tales estados preferentes por medio de la cual podamos acreditarlos, y el intento de desacreditar los estados desagradables, asociándolos vagamente con los nervios y el hígado, y en conexión directa con nombres que connotan enfermedades físicas, es al mismo tiempo carente de lógica e inconsistente.

Seamos justos en todo este asunto, y totalmente imparciales con nosotros mismos y con los hechos. ¿Cuando consideramos que algunos estados de ánimo son superiores a otros, es porque conocemos sus antecedentes orgánicos? ¡No!; lo hacemos más bien por dos razones completamente diferentes. Posiblemente porque nos deleitaron o porque creíamos que serían útiles para la vida. Cuando hablamos despectivamente de las «fantasías febriles», el proceso febril como tal no es, a buen seguro, el motivo de nuestra descalificación; por el contrario, parece que la temperatura de 103° o 104° Fahrenheit deber ser mucho más favorable para la germinación y el crecimiento de la imaginación que la temperatura corporal normal de 97° o 98° Fahrenheit. Puede

tratarse de la escasa agradabilidad de las fantasías o de la incapacidad para soportar las horas críticas de la convalecencia. Cuando celebramos los pensamientos que produce la salud, el metabolismo químico peculiar de la salud no influye en la determinación de nuestro juicio; en realidad, poco sabemos de ese metabolismo. Es el carácter de la felicidad interior inherente a los pensamientos lo que los cataloga como buenos, y su capacidad para satisfacer nuestras necesidades lo que los hace aparecer como verdaderos bajo nuestra estimativa.

Ahora bien, el más intrínseco y el más remoto de estos criterios no siempre se sostienen. La felicidad interior y la capacidad de servicio no siempre están de acuerdo, y lo que a primera vista parece «lo mejor» no siempre es «lo cierto», una vez juzgado por la experiencia ulterior. La diferencia entre Felipe embriagado y Felipe sereno es el ejemplo clásico de corroboración; si el simple «sentirse bien» pudiese decidir, la embriaguez sería la experiencia humana más válida; pero sus revelaciones, por más satisfactorias que resulten en aquel momento, se insertan en un entorno que no pretende confirmación en ningún período de tiempo. La consecuencia de tal discrepancia entre los dos criterios es la incertidumbre que todavía persiste sobre gran parte de nuestros juicios espirituales. Hay momentos de experiencia sentimental y mística —de los que a partir de ahora oiremos hablar a menudo— que comportan cuando se producen un enorme sentimiento de autoridad interna y de lucidez, pero se dan con poca frecuencia y no en todos, por lo que el resto de la vida o no se conecta en absoluto con ellos o se tiende a contradecirlos más que a confirmarlos. Algunas personas al llegar estos casos siguen la voz del momento, y otras prefieren tener por guía la media de los resultados. Por aquí transcurre la triste discordancia evidente de tantos juicios espirituales de los seres humanos, desajuste del que nos apercibiremos agudamente antes de acabar estas conferencias.

Con todo, se trata de un desajuste que nunca podrá ser resuelto por medio de un simple examen médico. Un buen ejemplo de la imposibilidad de mantenerse fiel a los exámenes médicos lo encontramos en la teoría de la causalidad patológica del genio, propuesta por autores contemporáneos. «El genio —dirá el doctor Moreau— no es más que una de las ramas del árbol neuropático». «El genio —dice el doctor Lombroso— es un "síntoma de degeneración hereditaria de la variedad epileptoide y está ligado a la demencia moral"». «Cuando la vida de un hombre —escribe mister Nisbet— es notable y está descrita con plenitud suficiente para ser el tema de un estudio provechoso, cae inevitablemente en la categoría de mórbida [...] y vale la pena señalar que, como norma general, cuanto mayor es el genio, mayor es el desajuste»[3].

Sin embargo, estos autores, después de demostrar de manera satisfactoria que los trabajos del genio son fruto de la enfermedad, ¿actúan en consecuencia para impugnar el *valor* de esos frutos? ¿Deducen un nuevo juicio espiritual de su nueva doctrina sobre las condiciones existenciales? ¿Nos prohíben sinceramente que admiremos las obras del genio a partir de este momento? ¿Afirman con franqueza que ningún neurópata puede ser el portavoz de una nueva verdad? ¡No! Sus instintos espirituales inmediatos son demasiado fuertes y se mantienen enfrente de deducciones que, puramente por amor a la consistencia lógica, el materialismo médico habría de celebrar de hecho. Un discípulo de la escuela se esforzó por impugnar el valor de los trabajos del genio en su totalidad (es decir, aquellas obras de arte contemporáneo que él mismo parece incapaz de comprender), utilizando argumentos médicos[4]; pero la mayoría de las obras maestras son indiscutibles y la línea de ataque médica, o bien se limita a esas producciones seculares que todo el mundo considera como intrínsecamente excéntricas, o bien se centra exclusivamente en las manifestaciones religiosas. Y esto sucede porque las manifesta-

ciones religiosas estuvieron condenadas desde el momento que desagradaron al crítico en el terreno interno o espiritual.

En las ciencias naturales y las artes industriales no se le ocurre a nadie intentar rebatir opiniones poniendo en evidencia la constitución neurótica de su autor. Aquí las opiniones se comprueban invariablemente por medio de la lógica y la experimentación, sea cual sea la variante neurológica del autor. No tendría que ser diferente en el terreno de las opiniones religiosas; aquí su valor sólo puede ser comprobado considerando directamente los juicios espirituales con independencia de sus autores; juicios basados, en primer lugar, en nuestros propios sentimientos inmediatos y, en segundo lugar, en lo que podemos colegir de sus relaciones experimentales con nuestras necesidades morales y con la parcela que defienden como verdadera.

Luminosidad inmediata, en resumen, *razonabilidad filosófica* y *ayuda moral* son los únicos criterios válidos. Santa Teresa podía haber tenido el sistema nervioso de la vaca más apacible y eso no habría salvado su teología si el juicio teológico obtenido por otras verificaciones hubiese demostrado que era despreciable. Y de manera inversa, si su teología resistiese las restantes pruebas, no hubiese tenido ninguna importancia el grado de desequilibrio nervioso o de histeria sufrido cuando estaba aquí, entre nosotros.

Observad cómo, a la postre, volvemos a los principios generales a tenor de los cuales la filosofía empírica ha sostenido que debemos orientarnos en nuestra búsqueda de la verdad. Las filosofías dogmáticas buscaron pruebas para determinar la verdad que nos dispensan, caso de interesarnos por el futuro; el sueño dorado de los filósofos dogmáticos consistió en encontrar alguna señal directa que nos protegiera inmediata y absolutamente, ahora y siempre, de todo error. Es evidente que el *origen* de la verdad constituiría un criterio admirable de este género, si pudiésemos discernir, según este punto de vista, los diversos criterios unos

de otros, y la historia de la opinión más dogmática muestra que en el origen estuvo siempre una prueba privilegiada, cuya génesis se situó en la intuición inmediata, en la autoridad pontificia, en la revelación sobrenatural; ya sea como visión, voz o intuición extraña, en la posesión directa por un espíritu más elevado, que se expresa como una profecía o advertencia, por lo general, automática; todos estos orígenes fueron justificaciones reservadas para la verdad de aquellas opiniones que, una detrás de la otra, encontramos representadas en la historia religiosa. Los médicos materialistas son, por consiguiente, poco más que todos estos dogmáticos tardíos que vuelven como sus predecesores a utilizar el criterio del origen de manera disolvente en lugar de hacerlo de una forma afirmativa.

Sus palabras sobre el origen patológico sólo son efectivas mientras el oponente defiende el origen sobrenatural, y siempre que sólo se discuta el argumento a partir del origen; sin embargo, este argumento pocas veces se utilizó por sí solo, es demasiado evidente su insuficiencia. El doctor Maudsley probablemente sea el más inteligente detractor de la religión sobrenatural desde el terreno del origen, con todo se verá forzado a escribir:

> «¿Qué derecho tenemos para suponer que la naturaleza tiene la obligación de hacer su trabajo a través de mentes perfectas? Podemos suponer que una mente defectuosa es un instrumento más adecuado para un propósito particular, ya que es el trabajo hecho y la calidad del trabajador que lo hace lo que tiene importancia; y no tendría ninguna, desde un punto de vista cósmico, que fuera particularmente imperfecto en otros aspectos de su carácter, aunque fuese, por ejemplo, hipócrita, adúltero, excéntrico o lunático [...]. Volvemos, pues, al último recurso de la certeza, es decir, al consentimiento común del género humano o, cuando menos, de aquellos más competentes gracias a su instrucción y formación»[5].

Dicho de otra manera, la prueba definitiva de una creencia, en opinión del doctor Maudsley, no estriba en su origen sino en su *funcionamiento en general*. Este es nuestro particular criterio empírico y es el criterio que los defensores más resueltos del origen sobrenatural se vieron forzados a utilizar. Algunos mensajes y visiones resultaban siempre demasiado claramente estúpidos; ciertos éxtasis y ataques convulsivos fueron demasiado estériles tanto para la conducta como para el carácter, para considerarlos significativos, y todavía menos, divinos. En la historia del misticismo cristiano siempre resultó muy difícil de solucionar el problema de distinguir entre los mensajes y experiencias, entendidos como auténticos milagros divinos de aquellos que el demonio, en su malignidad, podía falsear haciendo al religioso dos veces hijo del infierno. Para resolverlo se necesitó toda la sagacidad y la experiencia de los mejores directores espirituales. Al final volvemos a nuestro criterio empirista: «Los conoceremos por sus frutos y no por sus raíces». El *Treatise on Religious Affections*, de Edwards, es un elaborado resultado de esta tesis. Las *raíces* de la virtud de un hombre nos son inaccesibles; ninguna apariencia es prueba infalible de gracia. Nuestra práctica es la única evidencia segura, incluso para nosotros mismos, de que somos genuinamente cristianos.

> «Al formarnos un juicio sobre nosotros mismos —escribe Edwards— deberíamos asimilar la evidencia que nuestro juez supremo utilizará cuando lleguemos a su presencia el último día [...]. No hay gracia del Espíritu divino de cuya existencia, en cualquier creyente, la práctica cristiana no sea la evidencia más decisiva [...]. El grado según el cual nuestra experiencia provoca la práctica, muestra el grado a tenor del cual nuestra experiencia es espiritual y divina».

Los escritores católicos son en igual medida enfáticos. Las buenas disposiciones que produce una visión, voz, o cualquier

otro favor aparentemente celestial, son nada más que señales por las que podemos asegurarnos de que no son artimañas posibles del tentador. Dice santa Teresa:

> «Como el sueño imperfecto, que en lugar de procurarnos más fuerza a la cabeza, sólo nos deja más agotados, el resultado de sencillas operaciones de la imaginación es sólo el despertar del alma. En lugar de alimento y energía, sólo recogemos lasitud y fastidio, mientras que una genuina visión celestial produce un conjunto de inefable riqueza espiritual y una renovación admirable de la fuerza corporal. He alegado estas razones a aquellos que frecuentemente han acusado mis visiones de ser el trabajo del enemigo del hombre y la diversión de mi imaginación […].
>
> »He mostrado las alegrías que la mano divina me ha dejado, y son mis disposiciones actuales. Todos los que me conocen vieron que había cambiado, mi confesor dio testimonio del hecho; esta mejora, palpable en todos los aspectos, lejos de ser escondida fue claramente evidente a todos los hombres. Para mí misma era imposible creer que, si el demonio no fue el autor, podría haber usado —para perderme y llevarme al infierno— un expediente tan contrario a sus intereses como este de eliminar mis vicios y llenarme de valor masculino y otras virtudes, ya que vi claramente que una sola de estas visiones era suficiente para enriquecerme con toda esta abundancia»[6].

Temo haber efectuado una disgresión más larga de lo necesario, y que menos palabras habrían disipado igualmente la inquietud que quizás haya surgido en alguno de vosotros cuando he anunciado mi programa patológico. En todo caso, hemos de estar preparados para juzgar la vida religiosa exclusivamente por sus resultados, y por mi parte asumiré que la pesadilla del origen morboso ya no escandalizará más vuestra piedad. No obstante,

podemos preguntarnos que si los resultados han de ser el fundamento de nuestra apreciación espiritual última de un fenómeno religioso, ¿por qué abrumarnos con tanto estudio existencial de sus condiciones? ¿Por qué no dejar simplemente al margen las cuestiones patológicas? Contestaré a esto de dos maneras; primero, afirmaría que una curiosidad irrefrenable nos anima, y segundo, que siempre entenderemos mejor el significado de una cosa si consideramos sus exageraciones, sus perversiones, sus equivalencias, los sucedáneos y consecuencias más próximos. No digo que hayamos de abandonar el tema a la condenación masiva por la que pasan las cosas de mal gusto, sino más bien que hemos de desentrañar, con la máxima precisión, en qué consiste su mérito, y, al propio tiempo, conocer a qué concretos peligros de corrupción puede también estar expuesta.

Las condiciones de demencia tienen esta ventaja: aíslan factores particulares de la vida mental y nos permiten inspeccionarlos fuera de su contexto más habitual. En la anatomía mental, esto viene a hacer el mismo papel que el escalpelo y el microscopio en la anatomía corporal. Para entender algo correctamente hemos de observarlo dentro y fuera de su contexto y conocer la gama completa de sus variaciones. El estudio de las alucinaciones fue, para los psicólogos, la clave para la comprensión de la sensación normal; y el de las ilusiones lo fue para la correcta comprensión de la percepción. Los impulsos morbosos y las concepciones imperativas, llamadas «ideas fijas», lanzaron un rayo de luz sobre la psicología de la voluntad normal, y las obsesiones y los delirios hicieron idéntico servicio respecto a la facultad normal de creer.

De manera semejante, la naturaleza del genio resultó iluminada por las tentativas, de las que ya he hecho mención, de clasificarla dentro de los fenómenos patológicos. La locura más aguda, la chifladura, el temperamento demente, la pérdida del equilibrio mental, la degeneración psicopática (por referir algunos de

los sinónimos con los que ha sido denominada), tienen algunas peculiaridades y tendencias que, al ser combinadas con una cualidad superior del intelecto, hacen más probable que se distinga y afecte su época, que en el caso de que su temperamento fuese menos neurótico. Naturalmente, no hay afinidad particular entre la locura como tal y un intelecto superior[7], ya que la mayoría de los psicópatas poseen intelectos débiles, y los superiores ordinariamente presentan sistemas nerviosos normales. Pero el temperamento psicopático, cualquiera que sea el intelecto con el que se encuentre emparejado, frecuentemente comporta vehemencia y un carácter emotivo. La persona demente posee una susceptibilidad emocional extraordinaria. Tiende a tener ideas fijas y obsesiones; sus concepciones pugnan por convertirse inmediatamente en creencias y acción y apenas tiene una idea nueva no reposa hasta que la proclama o «se desahoga» de alguna manera. Una persona corriente, en presencia de una cuestión comprometida reflexiona: «¿Qué tendría que pensar?»; sin embargo, en una mente «perturbada» la misma pregunta tiende a tomar la forma de: «¿Qué habría de hacer?». En la autobiografía de aquella señora de alma elevada, Annie Besant, he leído el pasaje siguiente: «Mucha gente desea el éxito de una buena causa, pero muy pocos se esfuerzan por ayudar, y todavía menos, arriesgan algo por estimularla. Alguien habría de hacerlo, pero ¿por qué yo?, es la eterna pregunta de la amabilidad sin carácter. Alguien habría de hacerlo ¿por qué no yo?, es el grito de los sinceros servidores del hombre, mientras avanzan ansiosos de enfrentarse con un duro peligro. Entre estas dos posturas hay siglos enteros de evolución moral». ¡Ciertamente!, y entre estas dos frases se sitúan los destinos bien diferentes del mal trabajador corriente y el psicópata. Así, cuando un psicópata y un intelectual elevado convergen —dado que las inacabables permutaciones y combinaciones de la facultad humana están destinadas a unirse a menudo— en el mismo individuo, conseguimos la mejor condición posible para

el tipo de genio efectivo según llega a los repertorios biográficos. Tales individuos no son simples críticos ni entendidos en su parcela intelectual: sus ideas los poseen y las imponen, para bien o para mal, sobre sus contemporáneos. Son ellos los que cuentan cuando Lombroso, Nisbert y otros autores invocan las estadísticas para defender su paradoja.

Pasando a los fenómenos religiosos, consideraremos la melancolía que, como veremos, constituye un momento esencial de la evolución religiosa acabada. Tomemos la felicidad que proporciona la creencia religiosa cuando se ha conseguido. Posee el estado de intuición de la verdad que describen todos los místicos religiosos[8]. Éstos son, todos y cada uno de ellos, casos particulares de tipos de experiencia humana de competencia mucho más amplia. La melancolía religiosa, sean cuales sean las peculiaridades que tenga *qua* religiosa, es, en cualquier caso, melancolía. La felicidad religiosa es felicidad. El éxtasis religioso es éxtasis. Y desde el momento en que renunciamos a la noción absurda de que una cosa se desvirtúa cuando es clasificada con otras, o muestra su origen; desde el momento en que aceptamos estimular los resultados experimentales y la calidad interior, al juzgar los valores, es evidente que podemos deslindar mejor el significado diferenciador de la melancolía y la felicidad religiosas, o de los éxtasis religiosos comparándolos tan conscientemente como podamos con otros tipos de melancolía, felicidad y éxtasis, que cuando renunciamos a considerar su lugar en alguna serie más general y tratarlos como si estuviesen completamente fuera del orden de la naturaleza.

Espero que este ciclo de conferencias confirme esta suposición. Por lo que hace al origen psicopático de tantos fenómenos religiosos, no sería nada sorprendente o desconcertante, aunque se nos certifique desde las alturas, que constituyen las experiencias humanas más valiosas. Ningún organismo puede ceder todo el conjunto de verdad a su propietario. Todos nosotros somos

débiles en algo, o incluso enfermos, y nuestras enfermedades nos ayudan de la forma más inesperada. En el temperamento psicopático se da la emotividad, que es el *sine qua non* de la percepción moral; tenemos la intensidad y la tendencia al énfasis que son la esencia del vigor moral práctico; el amor metafísico y el misticismo que estimulan el interés personal más allá de la superficie del mundo de la razón. Así, pues, ¿qué más natural que semejante temperamento introduzca al hombre en las regiones de la verdad religiosa, en los rincones más recónditos del universo, y que el tipo filisteo de robusto sistema nervioso, que enseña los bíceps para que los tienten, se golpea el pecho y agradece al cielo no tener en su constitución una sola fibra enferma, esconda todo aquello a sus satisfechos poseedores?

Si algo como la inspiración que procede de un reino superior existe, podría ser que el temperamento neurótico proporcionara la condición principal de la receptividad requerida. Y una vez dicho todo esto me parece que puedo dejar el tema de la religión y la neurosis.

La mayoría de los fenómenos colaterales, sanos o enfermos, con los que los diversos fenómenos religiosos se han comparado para poder entenderlos mejor, constituye lo que en un lenguaje pedagógico se llama «la masa aperceptiva», en la que se nos incluye. La única novedad que puedo imaginar en este ciclo de conferencias quizás estribe en la amplitud de la masa aperceptiva; intentaré discutir las experiencias religiosas en un contexto más amplio del utilizado usualmente en cursos universitarios.

Conferencia II.
Delimitación del tema

La mayoría de los libros sobre filosofía de la religión pretenden comenzar con una definición precisa de su contenido esencial. Algunas de estas supuestas definiciones posiblemente nos aparecerán en otras partes de este curso y no seré tan pedante como para enumerarlas ahora. Sin embargo, el hecho real de que hay tantas y tan diferentes es suficiente para probar que la palabra «religión» no puede significar ningún principio o esencia individuales, sino que más bien es un nombre colectivo. La mente teorizadora tiende siempre a simplificar excesivamente sus materiales. Ésta es la raíz de todo ese absolutismo y dogmatismo unilaterales de los que tanto la filosofía como la religión estuvieron infestadas. No entremos de inmediato en una visión parcial del tema, pero admitamos libremente al principio que acaso no encontremos una esencia sino numerosos caracteres que pueden, alternativamente, ser de igual modo importantes para la religión. Si pidiésemos la esencia del «gobierno», por ejemplo, alguien nos podría decir que es la autoridad, otro que es la sumisión, otro la policía, otro el ejército, otro el parlamento, otro un sistema de leyes, y sería siempre cierto que ningún gobierno concreto puede existir sin todos estos requisitos, por más que unas veces uno sea más importante y en otros momentos otro. El hombre que conoce mejor los gobiernos es quien menos se preocupa por una definición que exprese su esencia. Gozando, como lo hace, de un conocimiento íntimo de todas y cada una de las peculiaridades, pensaría que una concepción abstracta en la cual

se unificasen las peculiaridades sería algo más engañoso que iluminador. ¿Por qué la religión no puede consistir en una concepción igualmente compleja?[9]

Consideremos asimismo el «sentimiento religioso», al que muchos libros se refieren, como si se tratase de un tipo único de entidad mental.

Vemos en las psicologías y filosofías de la religión que los autores intentan especificar de qué entidad se habla. Alguien lo relaciona con el sentimiento de dependencia, otros lo convierten en un derivado del miedo, otros lo enlazan con la vida sexual, otros aun lo identifican con el sentimiento de infinitud, y así sucesivamente. Formas tan diferentes de concebirlo deberían, por ellas mismas, provocar serias dudas sobre si es posible que constituya una cosa específica. Cuando pretendemos utilizar el término «sentimiento religioso» como enunciado colectivo para todos los sentimientos que los objetos religiosos pueden provocar alternativamente, vemos que con toda probabilidad no contiene psicológicamente nada de una naturaleza específica. Existe el temor religioso, el amor religioso, el miedo religioso, la alegría religiosa, etc., pero el amor religioso tan sólo es la emoción natural del amor humano dirigida hacia un objeto religioso; el temor religioso es el temor ordinario, por decirlo así, el temblor normal del pecho humano en la medida que la noción de retribución divina lo pueda alterar; el temor religioso es el mismo temblor orgánico que sentimos en un bosque al atardecer o en un desfiladero angosto, con la diferencia de que esta vez se presenta cuando pensamos en nuestras relaciones sobrenaturales y, de manera similar, en los diversos sentimientos que puedan formar parte de las vidas de los individuos religiosos. Como los estados de ánimo concretos, constituidos por un sentimiento *más* un tipo específico de objeto, las emociones religiosas son obviamente entidades psíquicas diferenciables de otras emociones concretas, pero no fundamento cierto para suponer que una simple «emoción reli-

giosa» abstracta exista por sí misma como una afección mental elemental distinta, patente en cada experiencia religiosa sin excepción.

Así como no parece que exista ninguna emoción religiosa elemental, sino únicamente un repertorio común de emociones a las que los objetos religiosos se pueden aproximar, también se podría probar que no hay ningún tipo específico y esencial de objeto religioso, ni ningún tipo específico y esencial de acto religioso. Dado que el universo religioso es tan amplio, resulta notoriamente imposible que yo pretenda abarcarlo: mis conferencias se han de limitar a una fracción del tema. Y aunque, ciertamente, sería una tontería establecer una definición de la esencia de la religión y después defender esta definición ante quien sea, eso no ha de impedirme formular mi propio punto de vista limitado sobre lo que debería ser la religión *según el propósito de estas conferencias*, o escoger entre los muchos significados de la palabra aquel por el que me gustaría interesarnos en particular, y expresar arbitrariamente que cuando digo «religión» me refiero a *aquello*. En realidad, esto es lo que debo hacer y, de entrada, intentaré delimitar el terreno que elijo.

Una manera de hacerlo fácilmente estriba en señalar los aspectos del tema que dejaremos de lado. Al comienzo, tropezaremos con una profunda división del terreno religioso. Por un lado, se sitúa la religión institucional, por otro, la personal. Como dice Sabatier, una vertiente de la religión atiende a la divinidad, la otra no pierde de vista al hombre. Culto y sacrificio, procedimientos para contribuir a las disposiciones de la deidad, teología, ritual y organización eclesiástica, son los elementos de la religión en la vertiente institucional. Si nos tuviésemos que limitar necesariamente, tendríamos que definir la religión como un arte externo, el arte de obtener el favor de los dioses. En la vertiente más personal de la religión, por el contrario, constituyen las disposiciones internas del hombre el centro de interés, su concien-

cia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud. Y pese a que el favor de Dios ya esté perdido o ganado, sigue siendo un hito esencial de la historia, y la teología desempeña en él un papel vital: los actos a los que este género de religión incita no son rituales sino personales. El individuo negocia solo, y la organización eclesiástica, con sus sacerdotes y sacramentos y otros intermediarios, se encuentra en posición totalmente secundaria. La relación va directamente de corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador.

Propongo que en estas conferencias ignoremos por entero la vertiente institucional; nada digamos de la organización eclesiástica, consideremos tan poco como sea posible la teología sistemática y las ideas sobre los propios dioses, y nos limitemos tanto como nos sea posible a la pura y simple religión personal. Para algunos de vosotros la religión personal tratada con sobriedad tal os parecerá, sin duda, una cosa demasiado incompleta para merecer el enunciado general. «Es una parte de la religión —diréis—, pero nada más que su rudimento desorganizado. Si la hemos de considerar aparte, mejor sería decir la conciencia o la moral del hombre en lugar de su religión. El sustantivo "religión" debería reservarse al sistema plenamente organizado de sentimiento, pensamiento e instituciones; para la Iglesia, en definitiva, de la que esta llamada religión personal no es sino un elemento fraccionario».

Al hablar así sólo se demostrará más crudamente que la cuestión de la definición tiende a convertirse en una disputa nominalista. No deseo prolongar esta polémica y aceptaré cualquier nombre para la religión personal que me propongo tratar. Llamémosla conciencia o moralidad, si así lo preferís; bajo cualquiera de estos nombres será igualmente digna de nuestro estudio. Yo mismo creo que, en última instancia, resultará que contiene algunos elementos que la moralidad simple y pura no contiene; son éstos los elementos que de inmediato intentaré precisar. Así,

pues, continuaré aplicando la palabra «religión» y, en la última conferencia, presentaré las teologías y los *sistemas eclesiásticos* y diré alguna cosa al respecto.

En cierta forma la religión personal vendrá a demostrar que es fundamental en mayor medida que cualquier teología o sistema eclesiástico. Las iglesias, una vez establecidas, viven por tradición de segunda mano, pero los *fundadores* de cada iglesia debían originalmente su poder al hecho de su comunión personal directa con la divinidad. No sólo los fundadores sobrehumanos, Cristo, Buda, Mahoma, sino también todos los creadores de sectas cristianas han experimentado en esta situación. Por consiguiente, la religión personal todavía debería parecer la cosa primordial, incluso a quienes siguen considerándola completa sólo parcialmente.

En efecto, en una consideración cronológica de la religión observaríamos cosas más importantes que la devoción personal en el sentido moral. El fetichismo y la magia parecen haber precedido históricamente a la piedad interior, sin embargo nuestros documentos sobre piedad interior no llegan tan lejos. Y si el fetichismo y la magia han de ser considerados estadios de la religión, podríamos afirmar que la religión personal en el sentido íntimo y los sistemas eclesiásticos genuinamente espirituales que sostiene son fenómenos de orden secundario y terciario. Pero aparte del hecho de que muchos antropólogos (por ejemplo, Fraser y Jevons) oponen expresamente religión y «magia», es cierto que todo el sistema de pensamiento que conduce a la magia, al fetichismo y a las supersticiones inferiores pude ser igualmente calificado de ciencia primitiva o religión primitiva. Así, la cuestión vuelve a ser verbal, y nuestro conocimiento de todos esos estadios primeros del pensamiento y del sentimiento resulta, de cualquier modo, tan conjetural e imperfecto que una discusión más extensa no vale la pena. Por consiguiente, la religión tal como ahora os pido arbitrariamente que consideréis, para nosotros querrá significar *los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres*

particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad. Ya que la relación puede ser moral, física o ritual, es evidente que fuera de la religión, en el sentido que la tomamos, crecerán secundariamente teologías, filosofías y organizaciones eclesiásticas. De cualquier forma en estas conferencias, como he dicho, las experiencias personales inmediatas llenarán por entero nuestro tiempo y difícilmente consideraremos la teología o la organización eclesiástica.

Con esta definición arbitraria de nuestro ámbito de investigación evitamos muchas cuestiones controvertidas. Pero si tomamos la definición en un sentido demasiado restringido, todavía queda una posibilidad de controversia en torno a la palabra «divinidad». Hay sistemas de pensamiento que el mundo llama normalmente religiones y que no adoptan positivamente un dios. El budismo es un ejemplo de ello. A nivel popular el propio Buda figura en el lugar de dios, pero estrictamente el sistema budista es ateo. Los idealismos trascendentales modernos, como por ejemplo el emersionanismo, también parecen dejar que Dios se evapore en una idealidad abstracta. El objeto del culto trascendentalista no es una deidad *in concreto*, ni siquiera una persona sobrehumana, sino la divinidad inmanente en las cosas, la estructura esencialmente espiritual del universo. En aquel discurso a la promoción que se graduaba en el *Divinity College* el año 1838, que hizo famoso a Emerson, lo que provocó el escándalo en su intervención fue la expresión franca de este culto a las leyes simplemente abstractas:

> «Estas leyes —dijo el conferenciante— se ejecutan ellas mismas. Están fuera del tiempo, del espacio y no quedan sujetas a las circunstancias. Así, en el alma del hombre existe una justicia cuyas retribuciones son instantáneas y completas. Quien hace una buena acción se ennoblece instantáneamente. Quien comete una bajeza se rebaja a sí mismo por ella. Quien aleja la impureza,

aumenta, con este simple hecho, la pureza. Si un hombre es justo de corazón, en esa medida es dios. La seguridad de Dios, la inmortalidad de Dios, su majestad, penetran en él con la propia justicia. Si un hombre finge, engaña… se engaña a sí mismo y deja de relacionarse con su propio ser. Siempre se reconoce el carácter. Los robos no enriquecen nunca, las limosnas no empobrecen jamás; el asesinato clamará desde las paredes de piedra. El ingrediente más pequeño de una mentira (por ejemplo, la mancha de la vanidad, cualquier intento de dar buena impresión, una apariencia favorable) viciará instantáneamente el efecto. Pero decid la verdad y todas las cosas vivas incluso son testimonios, y parece que las raíces del césped se agitan bajo tierra y se mueven para celebrar vuestro testimonio. Porque las cosas provienen todas del mismo espíritu, que se nombre de diferentes maneras: amor, justicia, templanza, en sus diversas aplicaciones, tal como el océano recibe nombres distintos en las diversas costas que baña…

»Cuando vaga por parajes semejantes, el hombre se priva del poder y de la posible ayuda. "Su ser se reduce, disminuye, se vuelve una mancha, un punto, hasta que la maldad absoluta es la muerte absoluta". La percepción de esta ley despierta un sentimiento en la mente que llamamos sentimiento religioso y provoca nuestra felicidad más elevada. Su poder para fascinar e imponerse es prodigioso; es el bálsamo del mundo, sublima el cielo y las montañas y es como el canto silencioso de las estrellas. Es la beatitud del hombre partícipe del infinito, y cuando éste dice "debería", cuando el amor le conforta, cuando escoge, advertido por el cielo, la obra grande y buena, penetran en su alma profundas melodías desde el reino supremo. Entonces puede adorar y esponjarse en la

> adoración porque nunca podrá ir más allá de este sentimiento. Todas las expresiones de este sentimiento son sagradas y permanentes en proporción a su pureza; nos afectan más que todas las restantes y por ello las frases de la antigüedad, que evocan esa piedad, todavía son frescas y fragantes. Y la impresión extraordinaria de Jesús sobre la humanidad, cuyo nombre ha hendido la historia de este mundo, es la prueba de la sutil virtud de esta penetración»[10].

Esta es la religión de Emerson: el universo posee un alma ordenadora divina, que es moral y es también el alma interna al alma del hombre. Pero la cuestión de si este alma del universo constituye una simple cualidad como el brillo de los ojos o la suavidad de la piel, o bien se trata de una vida consciente, como que los ojos tengan vista y la piel tacto, es una decisión que jamás se plantea en las páginas de Emerson. Titubea en los límites de estas cosas, dejando de lado ora una, ora otra; en mayor medida por servir a la necesidad literaria que a la filosofía. Sin embargo, en cualquier caso, es un principio activo. Podemos creer que protege todos los intereses ideales y mantiene la balanza del mundo equilibrada, como si fuera un dios. Las frases donde Emerson, muy al final, declaró su fe, son tan hermosas como pocas en literatura: «Si amáis y servís a los hombres, no podéis eludir la remuneración mediante ningún disimulo ni estratagema. Siempre hay retribuciones secretas que restablecen la ecuanimidad, cuando es alterada, de la justicia divina. Es imposible inclinar el fiel; todos los tiranos propietarios y monopolistas del mundo arriman el hombro para empujar la barra. Equilibra el pesado ecuador para siempre, y hombre y mancha, sol y estrella, han de inclinarse o quedar pulverizados por el rechazo»[11].

Sería demasiado absurdo ahora afirmar que la experiencia íntima que sirve de fundamento a estas expresiones de fe y empuja al escritor a manifestarlas no merece ser llamada experiencia reli-

giosa. El tipo de interés que el optimismo emersoniano, por un lado, y el pesimismo budista por otro, despiertan en el individuo, y el género de respuesta que el individuo da durante su vida son, en realidad, indiferenciables y en cierta forma idénticos al mejor interés y respuesta cristianos. Así, pues, desde el punto de vista de la experiencia, estos credos sin Dios o casi sin Dios deben llamarse «religiones». En consecuencia, cuando en nuestra definición de religión hablamos de la relación del individuo con «lo que él considera la divinidad», debemos interpretar el término «divinidad» en muy amplio sentido, denotando cualquier objeto que posea cualidades divinas, se trate de una deidad concreta o no.

Sin embargo, el término «cualidades divinas», tratando como cualidad general etérea, se convierte en demasiado vago, ya que han surgido demasiados dioses en la historia religiosa y sus atributos suelen ser dispares. Así, pues, ¿cuál es esa cualidad esencialmente divina (tanto si está encarnada en una deidad concreta como si no), cuya relación con nosotros determina nuestro carácter de hombres religiosos? Si buscamos una respuesta a la pregunta antes de seguir adelante nos sentiremos gratificados. En primer lugar, los dioses se conciben como cosas primeras en la escala del ser y del poder; envuelven y protegen sin escapatoria alguna. Todo lo que se relaciona con ellos representa la primera y última palabra en la escala de la verdad. Por lo tanto, lo que sea primordial, envolvente y profundamente verídico debe ser, si seguimos en esta línea, considerado como si se tratase de una cualidad divina y la religión de un hombre se puede identificar con esta actitud hacia lo que él considera la verdad primordial.

Una definición semejante podría aún ser defendible. La religión, sea lo que sea, es una reacción total del hombre ante la vida. Por consiguiente, ¿por qué no decir que cualquier reacción total sobre la vida es religión? Las reacciones totales son diferentes de las casuales, y las actitudes totales son diferentes de las ac-

titudes habituales y profesionales. Para llegar a conocerlas debemos mirar detrás del primer plano de la existencia y asumir este sentido curioso de todo el cosmos residual como presencia eterna, íntima o ajena, terrible o divertida, odiosa o amable, que cada uno posee en alguna medida. Este sentido de la presencia del mundo, tal como califica nuestro temperamento individual peculiar, nos hace tenaces o despreocupados, devotos o blasfemos, melancólicos o exultantes sobre la vida en general, y nuestra reacción, aun siendo involuntaria, inarticulada y a menudo medio inconsciente, es la respuesta más completa de todas a la pregunta: ¿Cuál es el carácter de este universo en que habitamos? Expresa nuestro sentido individual de la manera más precisa. Así, pues, ¿por qué no llamar a estas reacciones nuestra religión, sin que importe el carácter específico que puedan tener?

Aunque algunas de estas reacciones puedan ser no religiosas, en un cierto sentido de la palabra «religiosas», pertenecen a *la esfera general de la vida religiosa*, y deberían clasificarse genéricamente como reacciones religiosas. «Cree en un *no dios* y lo ahora», dijo un colega a propósito de un estudiante que manifestaba un ferviente ardor ateo. Y los oponentes más vehementes de la doctrina cristiana han mostrado con frecuencia un temperamento que, considerado psicológicamente, no es fácil distinguir del celo religioso. Pero un uso tan amplio de la palabra «religión» no sería conveniente, por más defendible que pueda resultar en el ámbito de la lógica. Son actitudes sin importancia, despectivas incluso para la vida en general; y estas actitudes son, en algunos hombres, últimas y románticas. Decir de estas actitudes que son religiosas sería forzar demasiado el uso ordinario del lenguaje, aunque, desde el punto de vista de una filosofía crítica imparcial, pueden constituir maneras perfectamente razonables de ver la vida. Voltaire, por ejemplo, escribe a un amigo cuando ya tenía setenta y tres años: «Por lo que a mí respecta, aun estando débil, lucho hasta el último momento, recibo cien acometidas, devuel-

vo doscientas, y me río. Veo cómo arde Ginebra cerca de casa, peleas sin motivo y vuelvo a reír… Doy gracias a Dios porque puedo mirar el mundo como una farsa, incluso cuando se vuelve tan trágico como lo hace en ocasiones. Todo aparece igual al fin del día y aún más uniforme cuando todos los días se acaben».

Por mucho que admiremos ese espíritu recio de gallo de pelea en un valentudinario, resultaría extraño calificarlo es espíritu religioso. Expresa la reacción de Voltaire sobre la vida. *Je m'en fiche* es el equivalente en francés vulgar de la exclamación *me da igual*, y el afortunado término *je m'en fichisme* ha sido inventado recientemente para designar la determinación sistemática de no tomarse nada de la vida con demasiada solemnidad. «Todo es vanidad» es la expresión trivializadora válida para todas las crisis difíciles de esta manera de pensar, que el exquisito genio literario Renan se complació, en sus últimos días de dulce crepúsculo, en poner en formas coquetamente sacrílegas que nos han quedado como notables expresiones del estado de ánimo del «todo es vanidad». Tomad, por ejemplo, el siguiente pasaje —hemos de atenernos al deber, incluso contra la evidencia— afirma Renan, pero después continúa así:

> «Hay muchas posibilidades de que el mundo sea tan sólo una pantomima mágica de la que Dios no se preocupa. Por lo tanto, nos hemos de organizar de manera que no parezcamos completamente equivocados en ninguna hipótesis. Debemos escuchar las voces superiores, pero de forma tal que si la segunda hipótesis fuese cierta, no estuviésemos tampoco demasiado equivocados. Si, en efecto, el mundo no es algo serio, los superficiales serán los dogmáticos, y los de mente mundana, que ahora los teólogos llaman frívolos, serán realmente sabios.
>
> »Por consiguiente, *in utrumque paratus*. Estad preparados para cualquier cosa, que puede ser sabiduría. Abandonaos, según la hora, a la confidencia, al escepticismo,

al optimismo, a la ironía, y estaréis seguros de que en algunos momentos, como mínimo, poseeréis la verdad[…]. El buen humor es un estado de ánimo filosófico; parece susurrar a la naturaleza que no la tomamos tan en serio como ella a nosotros. Mantengo que siempre deberíamos hablar de filosofía con una sonrisa. Debemos al Eterno el ser virtuosos, pero tenemos el derecho de añadir a este atributo nuestra ironía, como represalia personal de alguna clase. De esta manera, devolvemos broma por broma con toda justicia. Hacemos la jugada que nos han hecho. La frase de san Agustín: *"¡Señor, si estamos defraudados, sois vos quien lo provocasteis!"*, es adecuada a nuestro sentimiento moderno. Únicamente queremos que el Eterno sepa que si aceptamos el fraude lo hacemos intencionada y libremente. Nos resignamos de antemano a perder el interés por nuestras inversiones en virtud, pero no deseamos parecer ridículos por contar con ellas con demasiada seguridad»[12].

Ciertamente deberían eludirse todas las asociaciones usuales de la palabra «religión» si con este nombre se tuviera que indicar un *parti pris* tan sistemático. Para los hombres corrientes «religión», tenga los especiales significados que tenga, siempre significa un estado de ánimo *serio*. Si hubiera alguna frase que pudiese recoger su mensaje universal, sería ésta: «En este universo *no* todo es vanidad, a pesar de lo que puedan sugerir las apariencias». Si algo puede atajar la religión, entendida de manera común, es detener también comentarios burlescos como los de Renan. Favorece la gravedad, no la insolencia, hace «callar» toda charla vana y la agudeza peor intencionada.

Pero si es hostil a la ironía ligera, también lo es igualmente a las protestas y las quejas rotundas. El mundo se muestra demasiado trágico en algunas religiones, pero la tragedia se entiende como purificación, y debe existir un sistema de liberación. Dire-

mos muchas cosas sobre la melancolía, según el uso ordinario de nuestro lenguaje, pero pierde el derecho a ser llamada religión cuando, según las punzantes palabras de Marco Aurelio, el infortunado simplemente se defiende con puyas y gritando como un cerdo sacrificado. El humor de un Schopenhauer o de un Nietzsche —y en inferior grado, a veces podemos decir lo mismo de nuestro triste Carlyle—, aunque a menudo sea una tristeza ennoblecida, es con frecuencia sólo malhumor y evasión descontrolada. Las salidas de los dos autores alemanes recuerdan, la mitad de las veces, los chillidos angustiosos de dos ratas moribundas. Les falta la nota purgativa que destila la tristeza religiosa.

Debe haber algo solemne, serio y tierno en cualquier actitud que denominemos religiosa. Si es alegre, ni debe sonreír ni burlarse; si es triste, no debe gritar ni maldecir tampoco. Precisamente os quiero hablar de experiencias religiosas en tanto que experiencias *solemnes*. Por eso propongo —de nuevo arbitrariamente, si lo consentís— reducir nuestra definición otra vez diciendo que la palabra «divinidad» para nosotros no significaría solamente lo principal, lo envolvente, lo real, ya que este significado, si se toma sin restricción, puede resultar demasiado amplio. La divinidad, para nosotros, significará aquélla realidad primaria a la que el individuo se siente impulsado a responder solemne y gravemente, y no con un juramento o una broma.

Pero la solemnidad, la gravedad y todos esos atributos emocionales admiten diferentes matices y, hagamos lo que hagamos con nuestra definición, la verdad debe ser afrontada en última instancia. Estamos moviéndonos en un campo de experiencia en el cual no hay una sola concepción que pueda ser bien definida. La pretensión, en estas condiciones, de ser rigurosamente «científicos» o «exactos» en el uso de nuestros términos indicaría tan sólo que no entendemos bien nuestra tarea. Las cosas son más o menos divinas, los estados de ánimo son más o menos religiosos, las reacciones son más o menos totales, pero los límites siempre

resultan confusos y por todos lados se trata de una cuestión de cantidad y grado. No obstante, en un extremo de desarrollo nunca puede quedar ningún problema sobre qué experiencias son religiosas. La divinidad del objeto y la solemnidad de la reacción están demasiado bien marcadas para dudar; la duda sobre si un estado de ánimo es «religioso» o «irreligioso», «moral» o «filosófico» es probable que sólo surja cuando el estado de ánimo se encuentra débilmente caracterizado, pero en este caso apenas valdrá la pena que lo estudiemos. Con estados que únicamente pueden ser llamados religiosos por cortesía no podemos hacer nada; la única cuestión provechosa estribaría en el hecho de que nadie puede sentirse tentado a calificarlos de otra manera.

En la conferencia anterior dije que cuando más aprendemos de una cosa es cuando la miramos al microscopio, por así decir, o cuando la vemos en su forma más extrema. Y esto vale no sólo para los fenómenos religiosos, sino para cualquier otro tipo de hechos. Los únicos casos con las suficientes probabilidades de ser tan provechosos como para que merezca la pena dedicarles nuestra atención son aquellos en los cuales el espíritu religioso es inconfundible y externo; las manifestaciones más débiles de éste las podemos pasar por alto tranquilamente. Ésta es, por ejemplo, la reacción total ante la vida de Frederik Locker Lampson, cuya autobiografía, titulada *Confidencias*, prueba que fue un hombre harto afable.

> «Estoy tan resignado a mi destino que no me duele demasiado pensar que debo abandonar el llamado agradable hábito de la existencia, la dulce fábula de la vida. No me importaría volver a vivir mi desaprovechada vida prolongando así mi tiempo. Aunque parezca mentira no tengo gran apetencia de ser más joven. Me someto con un escalofrío en el corazón; me someto humildemente porque es el designio divino, mi destino fijado. Temo el progreso de enfermedades que me convertirán en una

carga para quienes me rodean y amo. ¡No!, dejadme desaparecer tan silenciosas y confortablemente como pueda; dejad llegar el final si la paz lo acompaña…

»No creo que haya mucho que decir sobre este mundo o sobre nuestra estancia en él, pero Dios gustó de colocarnos en él y también a mí ha de satisfacerme. Decidme, ¿qué es la vida humana? ¿No es una felicidad mutilada, problemas y cansancio, cansancio y problemas, con la infundada y engañosa expectación de un mañana mejor? En el mejor de los casos, tan sólo es un niño rebele con quien se ha de jugar, animoso, para mantenerlo tranquilo hasta que se duerma y termine la preocupación»[13].

Se trata aquí de un estado de ánimo tierno, complejo, obediente y simpático. Yo no opondría ninguna objeción en considerarlo un estado de ánimo religioso, aunque me arriesgo a decir que a muchos de vosotros puede pareceros demasiado lánguido y desanimado para merecer tan buen nombre. Pero a postre, ¿qué importa si consideramos o no religioso un estado de ánimo como éste? En cualquier caso es harto insignificante para nuestra instrucción, y su poseedor lo describió en términos que no habría usado de no estar pensando en otras disposiciones de ánimo más decididamente religiosas y con las que se cree incapaz de competir. En estos estados más enérgicos es donde se plantea nuestra cuestión y podemos permitirnos dejar correr el límite incierto y las notas menores.

En estos casos extremos estaba pensando cuando afirmé hace un momento que la religión personal, incluso sin teología ni ritual, encarna algunos elementos que la simple y pura moralidad no posee; recordaréis que os he prometido señalar cuáles son. Ahora puedo expresar de manera más general lo que estaba pensando.

Se afirma que la expresión preferida por nuestra trascendentalista de Nueva Inglaterra, Margaret Fuller, era: «Acepto el universo», y el comentario sardónico de Thomas Carlyle cuando alguien se la repitió fue: «¡Dios mío, más le vale!». En el fondo, todo el asunto de la moralidad y la religión se encuentra en nuestra manera de aceptar el universo. ¿Lo aceptamos únicamente de mala gana y parcialmente, o de todo corazón y en su conjunto? ¿Nuestras protestas contra alguno de sus aspectos son radicales e implacables, o pensamos que, aun con sus cosas malas, siempre hay formas de vida que nos llevan a lo que es bueno? ¿Si aceptamos el conjunto, lo hacemos aturdidos por la sumisión (tal y como Carlyle nos diría: «¡Dios mío, más nos vale!»), o bien lo hacemos con aprobación entusiasta? La moralidad simple y pura acepta la universal ley del todo y la reconoce y obedece; pero debe hacerlo con el corazón apesadumbrado y triste sin dejar de sentirla como un yugo. La sumisión ciega queda muy atrás y toma su lugar una forma de bienvenida que puede situarse en la escala entre la serenidad gozosa y la alegría entusiasta.

Existe una tremenda diferencia emocional y práctica entre aceptar el universo con el aire gris e incoloro de la resignación estoica ante la desgracia, o aceptarlo con la apasionada alegría de los santos cristianos. La diferencia es tanta como la que media entre pasividad y actividad, humor agresivo y defensivo. Aunque los escalones para pasar de un estado a otro son graduales y pese a que los estadios intermedios que representan diferentes individuos son numerosos, cuando ponéis juntos los extremos para compararlos observáis dos universos discontinuos que se enfrentan a vosotros y que exigen, para pasar de uno a otro, vencer un *punto crítico*.

Al comparar las exclamaciones estoicas con las cristinas, descubrimos bastante más que una mera diferencia doctrinal. Más bien están separadas por un diferente tono emocional. Cuando Marco Aurelio medita sobre la razón eterna que ha ordenado las

cosas, hay un helado estremecimiento en sus palabras difícil de percibir en un texto religioso judío, e imposible en uno cristiano. El universo es «aceptado» por todos estos escritores, pero ¡qué falto de pasión o exultación está el espíritu del emperador romano! Comparad esta breve frase: «Si los dioses no se preocupan de mí o de mis hijos, ¡alguna razón habrá!», con el grito de Job: «Aunque me extermine, todavía creeré en Él», y veréis inmediatamente la diferencia de que os hablaba. El estoico acepta la sumisión del propio destino personal al *anima mundi*, que existe para ser respetada y para que nos sometamos a ella, pero el Dios cristiano existe para ser amado; y la diferencia de atmósfera emocional es como la que media entre un clima ártico y los trópicos, aunque el resultado de aceptar sin queja las condiciones reales pueda parecer, en términos abstractos, casi idéntico.

> «El deber de un hombre —dice Marco Aurelio— es confortarse y esperar la disolución natural, no enojarse sino encontrar estímulo únicamente en estos pensamientos; primero, que no me ocurrirá nada que no sea conforme con la naturaleza del universo, y segundo, que no debo hacer nada contrario a Dios ni a mi deidad interior, porque ningún hombre me puede obligar a pecar. Él es un absceso en el universo que se retira y separa de la razón de nuestra común naturaleza, porque está descontento de las cosas que suceden. La misma naturaleza que las produce la ha creado él. Así, pues, aceptamos todo lo que pasa, aunque parezca desagradable, porque lleva a la salvación del universo y la prosperidad y felicidad de Zeus. Porque él no habría hecho en nadie lo que ha hecho si el conjunto no fuese útil. La integridad de la totalidad se mutila si cortas alguna cosa. Y algo cortas, en la medida de sus fuerzas, cuando estás insatisfecho, y en alguna medida también puede decirse que la suprimes»[14].

Comparad ahora esta actitud con la del antiguo autor cristiano de la *Theologia Germanica*:

> «Cuando los hombres son iluminados por la luz verdadera renuncian a todo deseo y preferencia, y se encomiendan y comprometen ellos mismos y cuantas cosas hay al Dios eterno, de modo que cada hombre iluminado puede decir: "Estaría contento de ser para el Dios eterno lo que su propia mano es para el hombre". Tales hombres se hallan en un estado de libertad porque han perdido tanto el miedo al dolor y al infierno como la esperanza de recompensa en el cielo, y viven en total sumisión al Dios eterno, en la perfecta libertad del amor ferviente. Cuando un hombre se considera a sí mismo y comprende quién es y qué es, y se descubre vil, malvado e indigno, se sumerge en tan profunda humillación que le parece razonable que toda criatura del cielo o de la tierra se alce contra él. Por consiguiente, no deseará ni osará desear estar desconsolado, y no se afligirá por sus sufrimientos, porque son estos a sus ojos y no tiene nada que recriminar al respecto. Eso es lo que significa el arrepentimiento del pecado, y no encuentra consuelo quien penetra en este infierno. Dios no abandona al hombre en él, sino que le protege con su mano de manera que no debe desear mirar otra cosa que no sea el Dios eterno. Por ello, cuando al hombre sólo le interesa y desea el Dios eterno, y no se busca a sí mismo ni sus cosas sino sólo el honor de Dios, participa de todo género de alegría, bienaventuranza, paz, reposo y consuelo; y de este modo el hombre penetra desde ese momento en el reino celestial. El infierno y el cielo son dos caminos buenos y seguros para el hombre, y quien en verdad los encuentra es feliz»[15].

¡Hasta qué punto llega a ser más activo y positivo el impulso del escritor cristiano para aceptar su lugar en el universo! Marco Aurelio *aceptó* el esquema, el teólogo alemán está *de acuerdo*. Literalmente, sale corriendo a abrazar los decretos divinos.

Es cierto que en ocasiones los estoicos pueden experimentar algo semejante a la intensidad del sentimiento cristiano, como en el pasaje de Marco Aurelio tan frecuentemente citado:

> «Todo lo que es armonioso para ti, ¡oh universo!, armoniza conmigo. Nada ocurre demasiado temprano ni demasiado tarde, si para ti acontece en su justo momento. Para mí todo es fruto si lo traen tus estaciones. ¡Oh naturaleza!, todas las cosas provienen de ti, son tuyas y a ti retornan. Dice el poeta: "Amada ciudad de Cecrops". Y tú, ¿no dirás "amada ciudad de Zeus"?»[16].

Comparad, sin embargo, un pasaje tan devoto como éste con una genuina efusión sentimental cristina y parecerá algo frío. Comencemos, por ejemplo, con la *Imitación de Cristo*:

> «Señor, Vos que sabéis qué es lo mejor, dejad que aquello o esto suceda como queráis. Dad lo que queráis, tanto como queráis. Haced conmigo lo que creáis mejor y será en vuestro honor. Ponedme donde Vos queráis y haced libremente de mí vuestro deseo en todas las cosas [...]. ¿Cómo podría ser malvado si Vos estáis a mi lado? Preferiría ser pobre con Vos que rico sin Vos. Prefiero ser con Vos un peregrino en la tierra, que sin Vos poseer el cielo. Donde os encontréis, ahí está el cielo, donde no estéis, contemplaremos la muerte y el infierno»[17].

Es una buena norma de fisiología, cuando estudiamos el significado de un órgano, preguntar por el tipo de acción más peculiar y característica del mismo y buscar su tarea en aquella de sus funciones que ningún otro órgano puede ejercer. Posiblemente sea válida la misma máxima en nuestra actual pesquisa. La esen-

cia de las experiencias religiosas, aquello por lo que las deberíamos juzgar, en última instancia, debe ser ese elemento o cualidad suya que no podemos encontrar en ningún otro lugar. Y esta cualidad será, naturalmente, más señalada y fácil de percibir en las experiencias religiosas más unilaterales, exageradas e intensas.

Cuando comparamos estas experiencias intensas con esas otras más tediosas, tan frías y razonables que nos sentimos tentados a llamarlas filosóficas antes que religiosas, encontramos una característica completamente distinta. Esta característica, me parece, ha de ser considerada la *differentia* prácticamente primordial de la religión, según nuestros propósitos, y podemos constatarlo comparando la mente de un cristiano, según una concepción abstracta, con la de un moralista concebida de manera similar.

Una vida es viril, estoica, moral o filosófica en la medida en que está menos influenciada por consideraciones personales insignificantes y en mayor medida por fines objetivos que exijan energía, aunque esa energía comporte problemas y sufrimientos personales. Esto representa el lado bueno de la guerra en tanto que pide «voluntarios». Y, con respecto a la moralidad, la vida es una guerra y el servicio al altísimo constituye un tipo de patriotismo cósmico que también exige voluntarios. Pese a todo, un hombre enfermo, incapaz aparentemente de militar, puede proseguir la batalla moral, puede desviar la atención de su futuro, ya sea en este mundo o en el próximo. Se puede entrenar para hacerse indiferente a los inconvenientes del presente y sumergirse en cualquier interés objetivo que todavía resulta inaccesible. Puede atender las noticias públicas y simpatizar con los asuntos de los otros; puede cultivar hábitos alegres y callar sus miserias; puede contemplar cualquiera de los aspectos ideales de la existencia que su filosofía le muestra y practicar cualquier deber con la paciencia, la resignación y fe que su sistema ético requiera. Este hombre vive en su estrato más amplio y elevado; es un hombre libre de cuerpo ligero, y no un esclavo uncido. A pesar de to-

do le falta una cosa que el cristiano *par excellence*, por ejemplo, el santo místico y ascético, posee en gran medida, y que le convierte en un ser humano de denominación completamente diferente.

El cristiano también rehúsa la actitud pálida y malhumorada del enfermo yaciente, y las vidas de los santos están llenas de cierto tipo de crueldad para con las condiciones enfermizas del cuerpo, como probablemente no encontraremos en ningún otro documento humano. Sin embargo, mientras el simple rechazo moralista implica un esfuerzo de voluntad, el rechazo cristiano es el resultado del entusiasmo de un tipo más elevado de emoción en presencia del cual no se requiere ningún ejercicio de la voluntad. El moralista deberá contener la respiración y tensar los músculos, y mientras esta actitud atlética sea posible todo irá bien; para la moralidad es suficiente. Pero la actitud atlética tiende siempre a fracasar y lo hace inevitablemente, incluso en los más robustos, cuando el organismo comienza a decaer o cuando miedos morbosos invaden la mente. Sugerir esfuerzo personal y voluntad a alguien afligido por sentimientos de impotencia irremediable es sugerir lo imposible; lo que desea es ser consolado en su flaqueza, sentir que el espíritu del universo le afirma y reconoce, a pesar de su debilidad y aflicción. Al fin y al cabo, todos somos unos fracasados indefensos. Aquellos de entre nosotros más sanos y mejores, estamos hechos de la misma arcilla que los lunáticos y los presos y, al final, la muerte alcanza al más robusto. Y cuando percibimos todo esto nos invade un sentimiento tal sobre la vanidad y la provisionalidad de nuestra voluntaria carrera, que toda nuestra moralidad aparece como el apósito que esconde una herida que nunca podrá sanar, y todo nuestro bienestar aparece como el sucedáneo más vacío de aquel bienestar en el que tendríamos que basar nuestras vidas, pero, ¡helo aquí!, no lo están.

Al llegar a este punto, la religión se constituye en lo que viene a rescatarnos y sujeta nuestro destino en sus manos. Hay un esta-

do de ánimo que los hombres religiosos conocen pero no los otros, para los que la voluntad de afirmación y mantenimiento quedó desplazada por el de cerrar la boca y ser nada ante las inundaciones y las plagas del Señor. En tal estado de ánimo lo que más temíamos se convirtió en la morada de nuestra seguridad, y la hora de nuestra muerte moral se convirtió en el día de nuestro nacimiento espiritual. Se acabó el tiempo de tensión de nuestra alma y ha llegado el de la tranquilidad feliz, el del respirar profundo y tranquilo, el del presente eterno sin tener que preocuparse por un futuro desacorde. El miedo no se mantiene en vilo como pasa con la mera moralidad, sino que éste resulta positivamente destruido y disipado.

Veremos muchos ejemplos de este estado de ánimo gozoso en otras conferencias del presente ciclo. Verán también qué cosa más intensamente apasionada puede ser la religión en sus vuelos más levados. Como el amor, la ira, la esperanza, la ambición, los celos; como cualquier otra impaciencia o pulsión instintiva, añade a la vida una fascinación que no es racional ni lógicamente deducible de ninguna otra cosa. Esta fascinación, que llega como un regalo cuando llega (un presente de nuestro organismo, nos dirán los fisiólogos; un presente de la gracia, nos dirán los teólogos), es o no es para nosotros, y hay personas que no pueden estar poseídos por la fascinación, como tampoco pueden enamorarse de una mujer determinada por un simple mandato. De este modo, el sentimiento religioso constituye una adicción absoluta a la esfera de la vida real del sujeto, proporcionándole una nueva esfera de poder. Cuando la batalla exterior se ha perdido y el mundo exterior se rechaza, redime y vivifica el mundo interior que, de otra manera, sería un yermo vacío.

Si la religión ha de significar alguna cosa definida, me parece que habríamos de asumirla como si significase esta dimensión emotiva añadida, ese temblor entusiasta de adhesión, donde la moralidad, estrictamente dicho, sólo puede inclinar la cabeza y

asentir. Para nosotros, nada más habría de significar este nuevo horizonte de libertad, la nota dominante del universo que suena en nuestros oídos y una posesión eterna y extensa ante nuestros ojos[18].

Este tipo de fruición en lo absoluto y eterno es lo que encontramos solamente en la religión. Difiere de toda alegría corporal, de todo gozo del presente, por ese elemento de solemnidad y es una cosa difícil de definir de manera abstracta, pero algunas de sus características son bastante patentes. Un estado de ánimo solemne no es nunca ordinario ni simple, y parece que contiene en cierta medida su opuesto. La alegría solemne conserva algo de amargo en su dolor; la tristeza solemne es aquella a la que íntimamente asentimos. Pero hay escritores que al darse cuenta de que la alegría suprema es la prerrogativa de la religión, olvidan tanta complicación, y llaman religiosa a toda felicidad como tal. Mister Haverlock Ellis, por ejemplo, identifica la religión con el ámbito de la liberación de estados de ánimo opresivos.

> «Las funciones más simples de la vida fisiológica puede producir emociones religiosas. Todo aquel que conozca un poco los místicos persas sabe que el vino puede ser contemplado como un instrumento religioso. En realidad, en todos los países y en todas las épocas, alguna forma de liberación física (cantar, bailar, beber, la exaltación sexual) estuvo íntimamente asociada con el culto. Hasta la expansión momentánea del alma en la risa, aunque alcance un punto leve, es un ejercicio religioso [...]. Cuando un impulso proveniente del mundo estimula el organismo y el resultado no es ni malestar ni dolor, ni tan sólo la contracción muscular de la virilidad, sino una expansión gozosa de toda el alma, ahí hay religión. Es el infinito que deseamos, y navegamos contentos en cada pequeña ola que nos promete conducirnos allí»[19].

Pero tan clara identificación de la religión con todas y cada una de las formas de felicidad deja al margen la peculiaridad esencial de la felicidad religiosa. La felicidad más corriente que podemos tener es el desahogo que proporcionan nuestras evasiones momentáneas de los males conocidos o temidos. Pero en sus encarnaciones características, la felicidad religiosa no constituye un simple sentimiento de huida; no se preocupa de escapar, consiente el mal como una forma de sacrificio, interiormente sabe que está vencido de manera permanente. Si preguntamos *cómo*, pues, la religión soporta espinas e incluso la muerte, y en cada acto anula la aniquilación, no lo puedo explicar, ya que es un secreto particular de la misma y para entenderlo tendríamos que haber experimentado sentimientos religiosos de los más extremados. En los ejemplos posteriores, y sobre todo en el tipo de conciencia religiosa más simple y de mentalidad más sana, encontraremos este espíritu sacrificial tan complejo, según el cual una felicidad superior vence una tristeza inferior. En el Louvre encontramos un cuado de *San Miguel*, de Guido Reni, con el pie sobre el cuello de Satanás. La riqueza de la pintura es debida, en gran parte, a la presencia de la figura del diablo. La riqueza de su significado alegórico también es debida a dicha presencia, es decir, el mundo es más rico porque existe el demonio, *mientras podamos tener el pie sobre su cuello*. Para la conciencia religiosa, es ésta precisamente la posición en que se encuentra el demonio, el príncipe negativo o trágico, y por esta razón la conciencia religiosa es tan rica desde el punto de vista emocional[20]. Veremos cómo en algunos hombres y mujeres toma una forma monstruosamente ascética. Hay santos que, literalmente, se han alimentado del principio negativo, en la humillación, las privaciones, y en el pensamiento constante de los sufrimientos, e incluso de la muerte. Sus almas se alegraban en la misma proporción en que su estado interior se hacía más intolerable. Ninguna emoción que no sea la emoción religiosa puede llevar al hombre hasta este

extremo, y por esta razón, cuando nos planteamos la pregunta del valor de la religión para la vida humana, pienso que habríamos de buscar la respuesta entre los ejemplos más violentos y no entre aquellos de matices más moderados.

Si abordamos el fenómeno que estudiamos, para comenzar, en su forma más aguda, más tarde podremos matizar cuanto queramos. Y si en esos casos, que nos resultarán tan repulsivos según nuestra forma mundana de juzgar, nos encontramos empujados a reconocer el valor de la religión y a tratarla con respecto, se habrá demostrado en cierta manera su valor, a largo plazo, para la vida. Al distanciarnos y atenuar las extravagancias, inmediatamente habremos de pasar a tratar los límites de su domino legítimo.

El hecho de haber frecuentado tanto la excentricidad, y tan extremadamente además, nos dificulta la tarea. «¿Cómo *puede* ser la religión al respecto la función más importante de todas las funciones humanas —podemos preguntarnos— si cada manifestación al respecto ha de ser, a cambio, corregida, atenuada y recortada?». Esta tesis suena a una paradoja imposible de sostener razonablemente, aunque creo que algo parecida habrá de resultar nuestra conclusión final. La actitud personal que el individuo se ve obligado a tomar delante de lo que percibe como divinidad (y recordaréis que ésta era nuestra definición) revelará una actitud débil y sacrificada. Es decir, habrá que reconocer al menos una cierta dosis de dependencia ante la gracia, y practicar la renuncia, en una medida más o menos grande, para salvar el alma. La constitución del mundo donde vivimos lo requiere:

«Entbehren sollst du! solls entbehren!
Das ist der ewige Gesang
Der jedem and die Ohren klingt,
Den, unser ganzes Leben lang
Uns heiser jede Stunde singt».

Porque cuando todo se ha dicho y todo se ha cumplido, nos encontramos, en última instancia, absolutamente dependientes del universo, y nos vemos atraídos y empujados por sacrificios y renuncias, observados y aceptados deliberadamente, al igual que nos vemos empujados hacia posiciones de reposo permanente. En los estados de ánimo que no satisfacen la categoría de religiosos la renuncia se presenta como una imposición de necesidad y sacrificio, en el mejor de los casos, que ha sido aceptada sin ninguna queja. En la vida religiosa, por el contrario, las renuncias y los sacrificios están positivamente unidos, e incluso se añaden sacrificios innecesarios para que la felicidad pueda aumentar. *Así, la religión vuelve fácil y agradable lo que en cualquier caso es necesario*, y si fuese el único medio de conseguir este resultado, su importancia vital como facultad humana sería reivindicada de manera indiscutible. Deviene un órgano esencial de nuestra vida que realiza una función que ninguna otra parcela de nuestra naturaleza puede llevar a término con éxito. Desde el punto de vista puramente biológico, ésta es la conclusión a la que, tal como entiendo ahora, llegaremos inevitablemente; y más aún, llegaremos siguiendo el método de demostración puramente empírico que esbocé en la primera conferencia. De las otras funciones de la religión como revelación metafísica, por el momento no diré nada.

Sin embargo, anunciar los términos de una investigación es una cosa, y alcanzarlos con seguridad es otra. Propongo que en la conferencia siguiente abandonemos las generalidades extremas que nos absolvieron hasta ahora y comencemos nuestro viaje dirigiéndonos directamente a los hechos concretos.

Conferencia III.
La realidad de lo no visible

Si nos pidiesen que caracterizásemos la vida de la religión por medio de los términos más amplios y generales posibles, podríamos decir que consiste en creer en un orden no visible y que nuestra felicidad estriba en ajustarnos armoniosamente a él; la actitud religiosa del alma consiste en afirmar esta doble creencia. En esta conferencia desearía atraer la atención sobre algunas de las particularidades psicológicas de tal actitud, de la creencia en un objeto que no podemos ver.

Nuestras actitudes morales, prácticas, emocionales y religiosas se deben a los «objetos» de nuestra conciencia, a aquellas cosas que creemos que existen, sea real o idealmente. Estos objetos pueden estar presentes ante nuestros sentidos o bien únicamente en nuestro pensamiento, en cualquiera de los dos casos reaccionamos frecuentemente con fuerza tanto en un caso como en otro, con independencia de que el objeto sea o no accesible a nuestros sentidos. Incluso, a veces, la reacción frente a los objetos accesibles tan sólo al pensamiento es más fuerte que la que percibimos frente a los objetos accesibles a los sentidos; el recuerdo de un insulto nos puede irritar más que el insulto mismo en el momento de recibirlo; con frecuencia nos avergonzamos en mayor medida de nuestros disparates después de cometerlos que en el momento de realizarlos. En general, nuestra vida prudente y nuestra moral más elevada se fundamentan en el hecho de que las sensaciones materiales presentes pueden tener menor influencia en nuestra conducta que la idea de hechos remotos;

por ello los objetos más concretos de la religión de la mayoría de los hombres, las deidades que adoran, sólo las perciben en forma de idea. Por ejemplo, son muy escasos los creyentes cristianos a quienes se les ha concedido tener una visión sensitiva de su salvador, aunque hay constancia de bastantes apariciones de este tipo, como excepciones milagrosas, que más tarde merecerán nuestra atención. Así, pues, la fuerza de la religión cristiana, en cuanto la creencia en los personajes divinos es la que determina la actitud prevalente del creyente, se ejerce, en general, mediante la instrumentalidad de las ideas puras, para las cuales ninguna experiencia pasada del individuo sirve como modelo.

Pero además de las ideas de los objetos religiosos más concretos, la religión está saturada de objetos abstractos que demuestran tener un poder semejante. Los atributos de Dios como tales, su santidad, su justicia, su misericordia, su carácter absoluto, su trinidad, su infinitud, su omnisciencia, los diversos misterios del proceso de redención, la función de los sacramentos, etc., han sido fuentes fértiles para estimular la meditación de los creyentes cristianos[21]. Más adelante veremos que las autoridades místicas de todas las religiones insisten en la ausencia de imágenes sensitivas definidas, como condición de las verdades divinas superiores. Se espera que esta contemplación (y veremos que la espera se ve recompensada con harta frecuencia) influya fuertemente en la actitud del creyente hacia el bien.

Inmanuel Kant sostenía una curiosa doctrina sobre tales objetos de creencia, como Dios, el mundo, el alma, su libertad y la otra vida. Para Kant, todo esto no es objeto de conocimiento; nuestras concepciones requieren siempre un contenido sensible para ejercitarse, y como las palabras «alma», «Dios», «inmortalidad» no incluyen un contenido sensible distintivo de ningún tipo, se deduce que hablando teóricamente carecen de significado. Pese a ello, y es bastante curioso, poseen un significado definido *para nuestra práctica*. Podemos actuar *como si* hubiese un Dios, sen-

tir *como si* fuésemos libres, considerar la naturaleza *como si* estuviese llena de designios especiales, hacer planes *como si* fuésemos inmortales, y encontramos entonces que estas palabras estimulan una vida moral genuinamente diferente. Nuestra fe en la existencia real de estos objetos ininteligibles demuestran que son un equivalente completo del *praktischer-Hinsicht*, como lo denomina Kant, o desde el punto de vista de nuestra acción, de un conocimiento de lo que deberían ser, si se nos permitiese concebirlos positivamente. En consecuencia, nos encontramos ante el extraño fenómeno, según nos asegura Kant, de una mente que cree con toda su fuerza en la presencia real de un conjunto de cosas de las que no se puede formar noción alguna.

El objeto de recordarles la doctrina kantiana no es expresar opinión alguna sobre la precisión de esta parte particularmente burda de su filosofía, sino ilustrar la característica de la naturaleza humana que estamos considerando, por medio de un ejemplo clásico por su exageración. El sentimiento de realidad puede, en efecto, unirse tan íntimamente a nuestro objeto de creencia que toda nuestra vida se polariza de raíz, por decirlo así, a través del sentido de la existencia de la cosa en la que se cree; pero no podemos decir que esta cosa, por hacer una descripción definida, esté de alguna manera presente en nuestra mente.

Es como si una barra de hierro, sin tacto ni vista, sin ninguna facultad representativa, pudiera, no obstante, estar intensamente dotada de una sensación magnética interior, y como si, a través de las diversas manifestaciones de su magnetismo, pudiera verse determinada conscientemente a diferentes actitudes y tendencias. Esta barra de hierro nunca podrá dar una descripción externa de los agentes que pudieron activarla con tanta fuerza, no obstante, sería intensamente consciente, a través de cada fibra de su ser, de su presencia y su significado para su vida propia.

No son únicamente las ideas de la *Razón Pura*, como Kant las denominó, las que tiene esta capacidad de hacernos sentir, vital-

mente, presencias que articuladamente somos incapaces de describir. Todos los tipos de abstracciones superiores conllevan el mismo tipo de atracción inaprensible. Recordad aquellos fragmentos de Emerson que leí en mi última conferencia. Todo el universo de objetos concretos, tal y como lo conocemos, navega, no sólo para un escritor tan transcendentalista, sino también para nosotros, en un universo de ideas abstractas más amplio y elevado que lo dotan de significado. Así como el tiempo, el espacio y el éter penetran todas las cosas, así también (nos parece) la bondad abstracta y esencial, la belleza, la fuerza, el significado y la justicia penetran todas las cosas buenas, poderosas, significativas y justas.

Estas ideas, y otras igualmente abstractas, constituyen el fondo de todos nuestros hechos, el origen de todas las posibilidades que concebimos. Proporcionan su «naturaleza», como solemos decir, a cada cosa particular. Una cosa es «lo que» es, porque participa de la naturaleza de alguna de estas abstracciones. Nunca las podemos mirar directamente porque son incorpóreas, no tienen forma ni fundamentos, pero comprendemos las otras cosas a través de ellas, y ante el mundo real descubriríamos nuestro desamparo si llegáramos a perder estos adjetivos, predicados, adverbios y principios de concepción y clasificación.

Esta determinabilidad absoluta de nuestra mente mediante abstracciones es uno de los hechos cardinales de nuestra constitución humana; al polarizarnos y magnetizarnos como lo hacen, nos volvemos hacia ellas y desde ellas las buscamos, las asimilamos, las odiamos, las bendecimos como si fuesen seres muy concretos. Y son seres, seres tan reales en el reino en que vivimos como las cosas cambiantes de los sentidos lo son en el reino del espacio.

Platón hizo una defensa tan brillante e impecable de estos sentimientos humanos comunes que la doctrina de la realidad de los objetos abstractos se conoce desde entonces con el nombre de

teoría platónica de las ideas. La belleza abstracta, por ejemplo, es para Platón un ser individual perfectamente definido, del cual el intelecto es consciente como algo adicional a toda belleza perecedera de la tierra. «El método correcto de progresión —dice en el tan citado pasaje del Banquete— es usar las bellezas de la tierra como escalones por los que subimos, por amor a aquella otra belleza, yendo de una a dos y de dos a todas las otras formas bellas, y de estas formas bellas, a acciones bellas, y de las acciones bellas, a las nociones bellas, hasta que desde las nociones bellas se llega a la noción de la Belleza absoluta, y al fin se conoce aquello que es la esencia de la Belleza»[22]. En la última conferencia entrevimos de qué manera un escritor platónico, como Emerson, puede tratar la divinidad abstracta de las cosas, la estructura moral del universo, como un hecho que merece reverencia. En las diversas iglesias sin Dios, que actualmente se están entendiendo por el mundo bajo el nombre de sociedades éticas, encontramos otro símil de la divinidad abstracta; se cree en la ley moral como objeto último.

En la mente de muchos la «ciencia» está ocupando el lugar de la religión. Cuando es así, el científico trata las «leyes de la naturaleza» como hechos objetivos que han de ser venerados. Una excelente escuela de interpretación de la mitología griega afirma que los dioses griegos en su origen, tan sólo eran personificaciones medio metafóricas de aquellas grandes esferas de ley y orden abstractas en las que se divide el mundo natural —la esfera celeste, la esfera oceánica, la esfera terrestre, etc.—, así como ahora podemos hablar de la sonrisa de la mañana, el beso de la brisa o la punzada del frío, sin querer decir con ello que estos fenómenos tengan verdaderamente faz humana[23].

En relación al origen de los dioses griegos no necesitamos en este momento buscar opinión alguna, pero nuestra lista de ejemplos nos lleva a una conclusión semejante a ésta: Es como si en la conciencia humana existiese *un sentido de la realidad, un sentimiento*

de presencia objetiva, una percepción de lo que podemos llamar «algo» más profundo y general que cualquiera de los «sentidos» especiales y particulares mediante los cuales la psicología actual supone que se revelan originalmente las realidades existentes. Si fuese así, podemos suponer que los sentidos desvelan nuestras actitudes y conducta tal como lo hacen habitualmente, excitando en primer lugar este sentido de la realidad. Pero si otra cosa, por ejemplo una idea, pudiese estimularlo de manera similar, tendría la misma prerrogativa de parecer real que poseen normalmente los objetos sensibles. Siempre que las concepciones religiosas pudiesen despertar este sentido de la realidad serían creídas en lugar de ser criticadas, aunque fuesen tan vagas y remotas que resultasen casi inimaginables, aunque no fuesen entidades por su propia condición, como Kant hace que sean los objetos de su teología moral.

Las pruebas más curiosas de la existencia de este sentido de la realidad se encuentran en experiencias de alucinación. Frecuentemente ocurre que una alucinación se desarrolla imperfectamente, y la persona afectada sentirá una «presencia» en la habitación, localizada de una manera bien determinada, orientada de una forma particular, real en el sentido más enfático de la palabra, que a menudo llega de repente y parte de repente, y sin embargo no es ni vista, ni sentida, ni tocada, ni conocida de ninguna de las formas «sensitivas» normales. Dejadme poneros un ejemplo antes de pasar a aquellos objetos cuya presencia preocupa más peculiarmente a la religión.

Un amigo íntimo, una de las inteligencias más agudas que conozco, ha tenido diversas experiencias de este tipo. Como respuesta a mis preguntas escribe:

> «Durante los pasados años, he sentido varias veces lo que se llama "conciencia de una presencia". Las experiencias en las que estoy pensando se distinguen claramente de otro tipo de experiencia que a menudo he ex-

perimentado e imagino sería también denominada por mucha gente "conciencia de una presencia". Pero, para mí, la diferencia entre las dos clases de experiencia es tan grande como la diferencia que media entre sentir un ligero calor del que no se conoce su procedencia y encontrarse en el centro de una conflagración con todos los sentidos alerta.

»Hacia el mes de septiembre de 1884 tuve la primera experiencia. La noche anterior había tenido, en la cama de la habitación de la Universidad, una tan vívida alucinación táctil de ser cogido por el brazo que me hizo levantarme y buscar un intruso en la habitación; pero la sensación de presencia propiamente dicha ocurrió la noche siguiente; después de apagar la vela y meterme en la cama, estuve despierto pensado en la experiencia de la noche anterior.

»De repente *noté* que algo entraba en la habitación y se quedaba cerca de la cama. Sólo permaneció allí un minuto o dos. No lo reconocí por medio de ningún sentido ordinario, y sin embargo tenía una "sensación" horriblemente desagradable conectada con aquello. Ese hecho sacudió con mayor fuerza las raíces de mi ser que cualquier otra percepción normal. La sensación tenía en alguna medida la cualidad de un dolor vital desgarrador muy agudo, que se extendía por el pecho, pero en el interior del organismo, y con todo, la sensación no era tanto de *dolor* como de *horror*. En todo caso había algo presente en mí y yo sabía de su presencia con mucha más seguridad de la que nunca he tenido acerca de cualquier criatura viviente de carne y hueso. Fui consciente de su partida así como de su llegada, un giro brusco, casi instantáneo, atravesando la puerta y la "sensación horrible" desapareció.

»Cuando me retiré la tercera noche mi mente estaba absorta en unas conferencias que preparaba, y aún estaba concentrado cuando me di cuenta de la presencia real (aunque no de la *llegada*) de lo que estuvo allí la noche anterior, y de la “sensación horrible”. Entonces ordené a aquello que, si era malo, se fuese, y si *no* lo era me dijese quién o qué era, y si no se podía explicar que se fuera, que yo le obligaría a hacerlo. Pasó lo mismo que la noche anterior, y mi cuerpo se recuperó rápidamente.

»En otras dos ocasiones en mi vida he tenido la misma “sensación horrible”. Una vez duró un cuarto de hora, y las tres veces la certeza de que en el espacio exterior había *algo* que era indescriptiblemente *más fuerte* que la certeza normal de la compañía que se tiene ante la presencia próxima de personas vivas normales. Aquello parecía próximo y más intensamente real que cualquier percepción ordinaria. Aunque lo noté como si fuese yo mismo, por decirlo así, finito, pequeño y angustiado, no lo reconocí como ser individual o persona alguna».

Naturalmente, una experiencia semejante no está conectada con la esfera religiosa. Con todo, a veces puede estarlo, y el mismo corresponsal me informa que en más de una coyuntura diferente tuvo la sensación de una presencia desarrollada con idéntica intensidad y brusquedad, sólo que en aquella ocasión se sintió lleno de una especia de gozo.

«No tenía la simple conciencia de la proximidad de algo, sino que, en medio de una gran alegría, poseía la sorprendente conciencia de alguna bondad inefable. Tampoco era un conocimiento vago, como el efecto emocional de un poema, o de una flor, o de la música, sino el conocimiento seguro de la presencia próxima de un tipo de persona poderosa, y cuando partió, persistió en mi

memoria como la percepción de una realidad. Todo lo demás puede ser un sueño, pero no esto».

Mi amigo, aunque parezca raro, no interpretó estas últimas experiencias teísticamente, como si fuesen una señal de la presencia de Dios, pero no sería extraño interpretarlas como una revelación de la existencia de la deidad. Cuando lleguemos al tema del misticismo podremos decir muchas cosas al respecto.

Esperando que estos fenómenos extraños no os desconcierten, me arriesgaré a leeros un par de narraciones similares, mucho más cortas, únicamente para demostrar que estamos tratando un tipo de hecho natural definido. En el primer caso, que obtengo del «Journal of the Society for Psychical Research», la sensación de presencia se transformó, por unos momentos, en una alucinación claramente visualizada —pero suprimo esta parte de la historia.

«Hacía unos veinte minutos que estaba leyendo —dice el narrador— profundamente absorto en el libro, mi mente estaba completamente tranquila, y en aquel momento había olvidado a mis amigos, cuando de repente, sin previo aviso, todo mi ser pareció elevado al estado más alto de tensión o vivacidad. Me daba cuenta, con una intensidad difícil de imaginar por quienes nunca lo han experimentado, que había otro ser o presencia no sólo en la habitación, sino muy cerca de mí. Dejé el libro, y aunque estaba muy excitado, me sentí tranquilo y no era consciente de tener miedo. Sin cambiar de posición, y mirando directamente el fuego, supe de alguna manera que mi amigo A. H. estaba de pie a mi izquierda, pero detrás de mí, de forma que la silla donde me sentaba lo escondía. Moví los ojos sin cambiar mi posición y la parte inferior de una pierna se hizo visible. Instantáneamente reconocí la tela gris-acero de los pantalones que a menudo llevaba, pero era semitransparente, y me recor-

dó la consistencia del humo del tabaco»…,[24] y entonces vino la alucinación visual.

Otro informador escribe:

> «Bien entrada la noche me desperté… me sentí como si me hubiesen despertado intencionadamente, y el primer pensamiento fue que alguien entraba en la casa… Me di la vuelta para dormirme de nuevo, e inmediatamente tuve conciencia de una presencia en la habitación, y es extraño decirlo, no era la conciencia de una persona viva, sino de una presencia espiritual. Esto puede provocar una sonrisa pero tan sólo puedo narrar los hechos como me sucedieron. No sé cómo describir mis sensaciones si no es diciendo simplemente que tuve conciencia de una presencia espiritual… También noté, al mismo tiempo, una fuerte sensación de miedo supersticioso, como si algo extraño y horripilante estuviese a punto de ocurrir»[25].

El profesor Flournoy de Ginebra me ofreció el siguiente testimonio de una amiga suya, que posee el don de escribir automática o involuntariamente:

> «Siempre que escribo automáticamente, lo que me hace suponer que no es debido al subconsciente es la sensación que percibo de una presencia extraña, externa a mi cuerpo. A veces se caracteriza tan definidamente que podría señalar su posición exacta. Es imposible describir la impresión de la presencia, varía de intensidad y claridad según la personalidad de quien el escrito declara provenir. Si es alguien que aprecio, la siento inmediatamente, incluso antes de escribir, y parece que mi corazón lo reconozca».

En un libro anterior he citado con todo detalle un caso curioso de presencia que percibió un hombre ciego. La presencia era la

de la figura de un hombre de barba gris, vestido con un conjunto blanco y negro, que se deslizó por la rendija de la puerta y atravesó la habitación hasta el sofá. El hombre ciego protagonista de esta casi alucinación es un individuo excepcionalmente inteligente. No tiene ningún tipo de imagen visual interior y no puede autorepresentarse la luz o los colores, y está seguro que ninguno de los otros sentidos, oído, etc., estuvo implicado en esta falsa percepción. Más bien parece que ha sido una concepción abstracta, con las sensaciones de realidad y de espacio exterior relacionadas directamente; dicho de otra manera, una idea completamente objetivada y exteriorizada.

Estos casos, tomados junto con otros que sería aburrido citar, parecen suficientes para probar la existencia, en nuestra organización mental, de un sentido de la realidad presente más difuso y general que aquel que ofrecen nuestros sentidos particulares. Si los psicólogos tuviesen que encontrar la situación orgánica de esta sensación, tendrían un buen problema —nada sería más natural que conectarla con el sentido muscular, con la sensación de que los músculos se inervan ellos mismos antes de la acción. Sea lo que sea lo que inevra nuestra actividad, o «pone la piel de gallina», nuestros sentido son los que lo detectan más a menudo; parecería real y presente, aunque únicamente fuese una idea abstracta. Pero estas conjeturas tan vagas no nos interesan en este omento, ya que nuestro interés se centra en la facultad más que en su localización orgánica.

Como todas las afecciones positivas de la conciencia, el sentido de la realidad tiene su correspondiente parte negativa en forma de sensación de irrealidad que a veces persigue a las personas, y de la que a menudo oímos quejas.

> «Cuando reflexiono sobre el hecho de que he aparecido por accidente sobre un globo como si se tratara del juguete del capricho del universo —dice la señora Ackermann—, cuando me veo rodeada de seres tan efí-

> meros e incomprensibles como yo misma, ilusionados persiguiendo puras quimeras, tengo la extraña sensación de estar en un sueño. Me parece que he amado y sufrido y que bien pronto moriré en un sueño. Mi última palabra será: he estado soñando»[26].

En otra conferencia veremos cómo en la melancolía morbosa este sentido de la irrealidad de las cosas puede convertirse en un dolor insoportable, e incluso conducir al suicidio.

Ahora podemos dar por seguro que, en la esfera específica de la experiencia religiosa, muchas personas (no podemos decir cuántas) poseen el objeto de su creencia, no en forma de simples concepciones que su intelecto acepta como verdaderas, sino en forma de realidades casi perceptibles, experimentadas directamente. Así como el sentido de la presencia real de estos objetos fluctúa en el creyente, también alterna su fe entre la vehemencia y la frialdad. Unos ejemplos harán que nos demos cuenta clara de esto; por lo tanto, paso directamente a citar algunos. El primer ejemplo es negativo. Deplora la pérdida de la sensación en cuestión. Lo he tomado de un relato que me proporcionó un científico que conozco sobre su vida religiosa y me parece que muestra nítidamente en mayor medida que el sentido de la realidad puede ser algo semejante a una sensación que a una operación intelectual propiamente dicha.

> «Entre los 20 y los 30 años me volví gradualmente más agnóstico e irreligioso, aunque no puedo decir que llegara a perder alguna vez aquella "conciencia indefinida", que Herbert Spencer describe tan bien, de una Realidad Absoluta más allá de los fenómenos. Para mí esta Realidad no era lo No conocible de la filosofía de Spencer, porque aunque ya no rezo mis oraciones infantiles a Dios, y nunca he rezado de una manera formal, mi reciente experiencia me revela que he estado en una relación con Aquello que es casi equivalente a la plegaria.

Siempre que he tenido un problema, sobre todo cuando he tenido conflictos con otras personas, ya fuesen domésticos o de negocios, o cuando tenía el espíritu deprimido o inquieto por algunos asuntos, reconozco que acostumbraba a buscar ayuda en esta relación curiosa que sentía poseer con aquel *Algo* cósmico fundamental. Él estaba de mi parte, o yo de la suya, como queráis, en el problema concreto, y el sentido de su presencia subyaciendo siempre me proporcionaba fuerza y parecía infundirme infinita vitalidad.

»En realidad, era una inagotable fuente de justicia, verdad y fuerza a la que acudía instintivamente en momentos de debilidad y siempre me reportaba confianza. Ahora sé que mantenía una relación personal, porque los últimos años he perdido el poder de comunicarme con Ello, y tengo la conciencia de una pérdida definitiva. Siempre que acudía a Ello lo encontraba, después transcurrieron unos años en los que a veces lo encontraba y después, de nuevo, era incapaz de conectar con Ello. Recuerdo que muy a menudo, en la cama, al anochecer, no me podía dormir a causa de esa preocupación; giraba y respiraba en la oscuridad, y mentalmente buscaba tanteando esta sensación de la mente superior dentro de mi mente, que siempre me había parecido al alcance de la mano, por así decir, saliéndome al paso y dando ayuda, pero al final no establecía contacto. En su lugar un vacío, no podía encontrar nada. Ahora, cuando ya casi tengo 50 años, he perdido completamente la capacidad de conectar con Ello, y debo confesar que ha desaparecido una gran ayuda en mi vida. La vida se ha tornado una curiosa experiencia; antes era con toda seguridad exactamente parecida a los rezos del creyente, con la diferencia de que yo no le daba ese nombre. Lo que he llamado Ello no era

lo No conocible de Spencer, sino sólo mi Dios individual e instintivo, en el que confiaba y que, de alguna manera, he perdido».

No hay nada más normal, en las páginas de las biografías religiosas, que encontrar épocas de fe viva alternadas con las de duda; probablemente cada persona religiosa recuerda una serie de crisis particulares en las cuales una visión más directa de la realidad, tal vez una percepción directa de la existencia de un Dios vivo, se ha introducido y ha vencido la languidez rutinaria de la fe. En la correspondencia de James Russell Lowell, hay un breve apunte de una experiencia de este tipo.

«El viernes pasado, al atardecer, tuve una revelación. Estaba en casa de Mary y dije alguna cosa sobre la presencia de espíritus (afirmé que yo a menudo era poco consciente de ella). El señor Putman y yo comenzamos una conversación sobre temas espirituales; mientras hablaba algo se alzó ante mí como un destino vago que surgía del Abismo. Nunca había sentido el Espíritu de Dios en mí y a mi alrededor tan claramente, parecía que el aire fuese y viniese con la presencia de algo, no sé de qué. Hablé con la calma y la claridad de un profeta, no os puedo decir en qué consistía aquella revelación, aún no la he estudiado suficientemente, pero un día alcanzaré a perfeccionarla y después sentiréis y conoceréis su grandeza»[27].

Ésta es una experiencia más larga y elaborada de la comunicación manuscrita de un clérigo. La he sacado de la recopilación de manuscritos de Starbuck:

«Recuerdo la noche y casi el lugar preciso, en la cima de la montaña, donde mi alma se expandía, por decirlo de alguna manera, hacia el Infinito. Se produjo una unión impetuosa de los dos mundos, el exterior y el in-

terior; se trataba de lo profundo llamando a lo profundo, lo profundo que mi propia lucha había abierto dentro de mi ser, contestado por lo profundo impenetrable del exterior, que llegaba más allá de las estrellas. Estaba solo con Aquel que me había creado, a mí y a toda la belleza del mundo, el sufrimiento e, incluso, la tentación. Yo no lo buscaba, pero sentía la unión perfecta de mi espíritu con el suyo. El sentido normal de las cosas de mi alrededor había cambiado y, de momento, tan sólo sentía una alegría y una exultación inefables. Era como el efecto de una gran orquesta cuando todas las notas dispersas se han fundido en una armonía distendida que deja al oyente consciente únicamente de que su alma flota, casi rota de emoción. La perfecta quietud de la noche se estremecía tan sólo por un silencio aún más solemne, y la oscuridad era todavía más patente afuera que invisible. No podía dudar que Él estaba allí lo mismo que yo; de hecho, sentía, si es posible, que yo era el menos real.

»Mi fe más elevada en Dios surgió en aquel momento y la idea más verdadera de Dios; desde entonces he permanecido sobre el Monte de la Visión, y he sentido al Eterno a mi alrededor. Pero ninguna otra vez ha sufrido mi corazón la misma agitación. Creo que en aquel momento, si lo he estado alguna vez, estuve cara a cara frente a Dios, y renací de su Espíritu. No hubo, tal y como lo recuerdo, un cambio brusco de pensamiento o de creencias, con excepción del florecimiento de mi primera y tosca concepción; ni tampoco aniquilación de las cosas viejas, sino una rápida y prodigiosa revelación. Desde entonces ninguna de las discusiones que he escuchado sobre la existencia de Dios ha podido debilitar mi fe. Tras haber sentido la presencia del Espíritu de Dios aquella vez, jamás me ha abandonado por largo tiempo.

La evidencia que me asegura con más fuerza su existencia está profundamente enraizada en aquella hora de visión, en la memoria de aquella suprema experiencia, y en la convicción, adquirida por la lectura y la reflexión, de que a cuantos han encontrado a Dios les ha ocurrido algo similar. Sé que con justicia puede llamarse mística; no tengo suficientes conocimientos filosóficos para defenderla de esta acusación ni de cualquier otra. Creo que al escribirlo lo he sobrecargado de palabras y no os lo he aclarado suficientemente, pero lo he descrito con tanta precisión como me ha sido posible».

Aquí tenemos otro documento, de carácter aún más definido, que traduzco del francés original, ya que el autor es suizo[28].

«Tenía una salud perfecta, era el sexto día de excursión y estábamos bien entrenados. El día anterior habíamos llegado a Trient desde Sixt pasando por Buet. No estaba cansado ni tenía hambre ni sed, y mi estado de ánimo era igualmente saludable; en Forlaz había recibido buenas noticias de casa, no tenía preocupación alguna ni cercana ni remota, pues contábamos con un buen guía y no cabía ninguna duda sobre qué camino debíamos seguir. Describiré mejor el estado en el cual me encontraba si lo llamo estado de equilibrio. De repente sentí que me elevaba, y también la presencia de Dios (lo explico tal como lo percibí), como si su bondad y su poder penetrasen en mí completamente; el estremecimiento era tan violento que casi no pude decir a los compañeros que continuasen, que no me esperaran. Después, sin poder permanecer en pie ni un momento más, me senté en una piedra y mis ojos comenzaron a derramar lágrimas. Agradecía a Dios que me hubiese permitido conocerlo en vida, que me mantuviese vivo y que se apiadase de una criatura tan insignificante y pecadora como yo. Le

suplique ardientemente que consagrara mi vida al cumplimiento de su voluntad y escuché su respuesta: que debía respetarla cada día, con humildad y pobreza, dejando que Él, Dios todopoderoso, juzgara si alguna vez debía ser llamado para dar testimonio suyo de manera más efectiva. Después, poco a poco, el éxtasis abandonó mi corazón, es decir, sentí que Dios había retirado la comunión que me otorgó y pude seguir caminando, muy poco a poco, tan fuertemente poseído como estaba por la emoción interior. Además, había llorado sin parar durante unos cuantos minutos, mis ojos estaban hinchados y no quería que los compañeros me viesen. El estado de éxtasis podía haber durado 4 o 5 minutos, pese a que en aquel momento me pareció mucho más largo. Mis camaradas me esperaron durante 10 minutos en el cruce de Barine, pero tardé 25 o 30 minutos en unirme a ellos, pues, si recuerdo correctamente, me dijeron que me había retrasado una media hora. La impresión había sido tan profunda que subiendo lentamente la vertiente me pregunté si era posible que Moisés, en el Sinaí, hubiese alcanzado una comunicación más intima con Dios. Me parece correcto añadir que en el éxtasis Dios no tenía forma, ni olor, ni color, y además, que el sentimiento de su presencia no iba acompañado de una localización determinada. Más bien era como si mi personalidad se hubiese transformado por la presencia del *espíritu espiritual*. Cuanto más escrupulosamente busco las palabras que expresen esta íntima relación más claro veo la imposibilidad de describirlo con ninguna de las imágenes usuales. Al final, la expresión que me parece más apta para exponer lo que sentí es ésta: Dios estaba presente pero era invisible, no cayó bajo el dominio de ninguno de mis sentidos, aunque mi conciencia lo percibió nítidamente».

El adjetivo místico se aplica técnicamente, por lo general, a estados de corta duración. Naturalmente, esos momentos de rapto, como los de las dos últimas descripciones, constituyen experiencias místicas de las que diré muchas cosas en otra conferencia. Mientras tanto, aquí tenemos la historia resumida de otra experiencia mística o semimística, en una mente evidentemente dispuesta por naturaleza para la piedad más ardiente. La he extraído de la colección de Starbuck y la señora que la relata es hija de un hombre bien conocido en su tiempo como escritor contra la cristiandad; la rapidez de su conversión muestra bastante bien cómo debe haber un sentido innato de la presencia de Dios en algunas mentes. Explica que fue educada en la ignorancia completa de la doctrina cristiana, pero que cuando estaba en Alemania, y después de relacionarse con algunos amigos cristianos, leyó la Biblia y rezó, y finalmente el designio de la salvación la deslumbró con un torrente de luz.

> «Incluso hoy —escribe— no puedo entender que se juegue con la religión y los designios de Dios. En el mismo momento en que sentí la llamada del Padre, mi corazón saltó al reconocerlo, corrí, abriendo los brazos y grité: "¡Aquí, estoy aquí, Padre mío!" "¡Oh, criatura feliz, ¿qué debo hacer?!". "Ámame", respondió mi Dios. "Lo hago, Padre, lo hago", grité apasionadamente. "Ven a Mí", grito el Padre. "Voy", palpitó mi corazón. ¿Le dirigí alguna pregunta? ¡No!, nunca se me ocurrió preguntar si era bastante buena, o dudar de mi capacidad, o averiguar lo que pensaba de su Iglesia, o… esperar hasta que estuviese convencida. Convencida ya lo estaba. ¿No había encontrado a mi Dios y a mi Padre? ¿No me amaba? ¿No me había llamado? ¿No había una Iglesia donde yo pudiese entrar?… Desde aquel momento he tenido respuestas directas a mi plegaria, tan significativas que era casi como hablar con Dios y escuchar su respuesta. La

idea de la realidad de Dios no me ha dejado nunca ni un solo momento».

Éste es otro caso, que escribe un hombre de 27 años cuya experiencia, probablemente casi tan característica como las anteriores, es descrita con menos viveza.

«En diversas ocasiones he sentido que gozaba de un período de comunión intima con la divinidad. Estos encuentros se producían repentinamente y sin haberlos pedido, y parecían consistir simplemente en la eliminación temporal de los convencionalismos que normalmente rodean y cubren mi vida... Una vez ocurrió mientras contemplaba el paisaje quebrado y ondulado que se extendía en un ancho abrigo sobre el que aparecía el océano en el horizonte, desde la cima de una montaña. Otra vez, en el mismo lugar, cuando por debajo de mí no podía ver más que la expansión ilimitada de una nube blanca, en cuya superficie lisa parecía que unos cuantos picos se hundiesen, incluyendo aquel en que me encontraba. Lo que sentí en estas ocasiones fue una pérdida temporal de identidad, acompañada de una iluminación que me reveló un significado más profundo de la vida del que yo solía otorgarle. Es aquí donde encuentro la justificación para decir que era fruto de la comunicación con Dios. Naturalmente, la ausencia de tal ser sería el caos, no puedo concebir la vida sin su presencia».

La siguiente muestra, de la colección de manuscritos del profesor Starbuck, puede servir para dar una idea de la sensación más habitual y, por decir así, más crónica de la presencia de Dios. Se trata de un hombre de 49 años, seguramente miles de cristianos verdaderos escribirían un relato casi idéntico.

«Dios es más real para mí que cualquier otro pensamiento, cosa o persona. Siento verdaderamente su pre-

sencia y vivo en tan íntima armonía con sus leyes como si estuviesen escritos en mi cuerpo y en mi alma, lo siento cuando llueve y cuando hace sol. Lo que mejor describe mis sentimientos es un temor reverencial mezclado con un estado de reposo delicioso. Hablo con Él como con un compañero de oración, y rezo intensamente, y nuestra comunión es muy grata; siempre me responde, a menudo con palabras dichas tan claramente que parece que mi oído externo oiga el susurro, pero en general lo hace mediante fuertes sacudidas mentales. Normalmente leyendo un texto de las escrituras que expone una nueva visión de Él y de su amor por mí, y su preocupación por mi seguridad. Podría poner centenares de ejemplos, en materias de estudio, problemas sociales, dificultades financieras, etc. Nunca olvido que Él es mío y yo soy suyo; es una alegría permanente. Sin Él la vida sería un vacío, un desierto, un erial sin costas ni caminos».

Añado algunos ejemplos escritos por personas de edades y sexos diferentes. También provienen de la colección del profesor Starbuck y podrían ser mucho más numerosos. El primero es de un hombre de 27 años de edad.

«Dios es del todo real para mí; hablo con Él y a menudo obtengo respuesta. Tras pedirle consejo acuden a mi mente pensamientos repentinos y bien diferentes de los que tenía. Hace más o menos un año, estuve durante semanas en la perplejidad más terrible; cuando el problema se me presentó estaba aturdido, pero al rato (dos o tres horas) oí claramente un pasaje del Nuevo Testamento: "Mi gracia es suficiente para ti". Cada vez que pensaba en el problema oía esta cita. No creo que dudase nunca de la existencia de Dios, o que la haya retirado de mi conciencia… Con frecuencia Dios ha entrado perceptiblemente en mis asuntos, y siento que siempre dirige los

> más mínimos detalles. Sin embargo, en dos o tres ocasiones me ha ordenado cosas muy contrarias a mis ambiciones y planes».

Otra declaración (no menos valiosa psicológicamente aunque sea infantil) es la de un muchacho de 17 años:

> «A veces, cuando voy a la iglesia, me siento, participo en la celebración, y antes de partir, siento como si Dios estuviese conmigo, a mi lado, cantando y leyendo los salmos… Otras veces siento como si pudiera sentarme a su lado, abrazarlo, besarlo, etc… Cuando comulgo en el altar, intento encontrarlo y usualmente noto su presencia».

Os leo unos cuantos casos más escogido al azar:

> «Dios me rodea como una atmósfera física; está más cerca de mí que mi propio aliento. Literalmente, vivo, habito y tengo mi ser en Él».

> «A menudo parece que estoy en su presencia y hablo con Él. Me han llegado respuestas a la plegaria, frecuentemente son directas y abrumadoras las revelaciones de su presencia y de sus poderes. Otras veces Dios parece lejano, pero siempre por mi culpa».

> «Tengo la sensación de una fuerte presencia, y al mismo tiempo tranquilizadora, suspendida en el aire, por encima de mí. A veces siento que me envuelve con brazos que me sostienen».

La imaginación ontológica humana es así; y así es también el convencimiento que origina. Sentimos seres indescriptibles con una intensidad semejante a la de una alucinación. Determinan nuestra actividad vital tan decisivamente como la actitud vital de los enamorados está determinada por la sensación habitual, que los hechiza, de que el otro ser está en el mundo. Un enamorado tiene este sentido constante del ser de su ídolo amoroso, incluso

cuando su atención se dirige hacia otros temas y ya no se representa sus facciones. Él no la puede olvidar, ella le afecta totalmente, sin interrupción.

He hablado del poder de convicción de estos sentimientos de realidad y debo quizás extenderme un poco más en este punto. Para quienes los experimentan son tan convincentes como puede serlo cualquier experiencia directa de los sentidos, y, por regla general, son muchos más persuasivos de lo que son jamás los resultados que establece la lógica. En realidad, podemos no experimentarlos en absoluto, seguramente más de uno de los presentes no percibe ninguno en ningún grado, pero si los experimentáis, si los sentís más o menos fuertes, lo más probable es que no podáis evitar mirarlos como genuinas percepciones de la verdad, como revelaciones de un tipo de realidad que ningún argumento en contra, aunque no podáis rebatirlo con palabras, puede sacaros de vuestra creencia. La opinión opuesta al misticismo, en filosofía, se llama *racionalismo*. El racionalismo sostiene que todas nuestras creencias deberían fundamentarse en razones explícitas que son de cuatro clases: 1) Principios abstractos que se puedan exponer de manera definida; 2) sensaciones determinadas; 3) hipótesis elaboradas basadas en ellas, y 4) inferencias precisas obtenidas lógicamente. Las impresiones vagas de cosas indefinibles no tienen cabida en el sistema racionalista, que, en su vertiente positiva constituye una tendencia intelectual espléndida, no sólo porque todas nuestras filosofías son fruto de ella, sino también porque la ciencia física (entre otras cosas buenas) es su resultado.

No obstante, si miramos en conjunto la vida mental del hombre tal como es, debemos confesar que de la vida que los hombres siguen interior y privadamente, con excepción del aprendizaje y la ciencia, la parte que el racionalismo puede justificar es relativamente superficial. Es la parte de *prestige*, ya que posee la capacidad de habla, puede recusar pruebas, utilizar argumentos rebuscados y hundirte con la lógica. Pero a pesar de todo, no po-

drá convenceros ni convertiros si vuestras intuiciones mudas se oponen a sus conclusiones. Si tenemos alguna intuición, proviene de un nivel más profundo de nuestra naturaleza que el nivel verbal donde reside el racionalismo. Toda nuestra vida subconsciente, nuestros impulsos, nuestras creencias, nuestras necesidades, nuestras intuiciones han preparado las premisas y nuestra conciencia siente ahora el peso de los resultados; algo dentro de nosotros *sabe* con certeza que éstos han de ser más verdaderos que ninguna otra charla racionalista deducida por la lógica, por más inteligente que sea, que los pueda contradecir. Esta inferioridad del nivel racionalista para fundamentar la creencia se manifiesta tanto cuando el racionalismo argumenta a favor de la religión como cuando lo hace en contra. Nuestra literatura sobre las pruebas de la existencia de Dios deducida del orden de la naturaleza, que hace un siglo parecía abrumadoramente convincente, ahora se cubre de polvo en las bibliotecas, por la sencilla razón de que nuestra generación ha dejado de creer en el tipo de Dios que defendía. Cualquiera que sea el tipo de ser que objetive Dios, hoy *sabemos* que ya no es el simple artífice externo de «estratagemas» que aspiren a hacer manifiesta su «gloria», lo que tanto satisfacía a nuestros abuelos, aunque seamos incapaces de describir de qué forma lo sabemos, ni a los demás ni siquiera a nosotros mismos. Reto a cualquiera de vosotros a que justifique aquí nuestra convicción de que si existe un Dios debe ser un personaje más cósmico y trágico que este Ser.

La verdad es que en la esfera metafísica y religiosa, las razones explícitas tan sólo nos parecen convincentes cuando nuestros sentimientos no explícitos de la realidad ya han sido inducidos a favor de dicha conclusión. Entonces, ciertamente, nuestras intuiciones y nuestra razón trabajan conjuntamente y pueden surgir excelentes sistemas de gobernar el mundo, como los de la filosofía budista o católica. Aquí, lo que establece el núcleo original de la verdad es siempre nuestra creencia intuitiva, y nuestra filosofía

articulada verbalmente no es más que su espectacular traducción en fórmulas; lo profundo es la seguridad no razonada e inmediata de la cual el argumento razonado tan sólo constituye una exhibición superficial: el instinto guía, la inteligencia sigue. Si una persona siente la presencia de un Dios viviente tal como hemos visto en los casos citados, vuestros argumentos críticos por elevados que sean, intentarán cambiar su fe en vano. De todas maneras observad que todavía no digo que sea *mejor* que el subconsciente y lo irracional deban tener primacía en el reino de lo religioso, me limito a señalar que, de hecho, la tienen.

Todo esto en relación a nuestro sentido de la realidad de los objetos religiosos. Dejadme decir cuatro palabras todavía sobre las actitudes que despiertan de una manera característica.

Ya hemos acordado que son *solemnes*, y hemos aducido razones para pensar que la actitud más característica es el tipo de felicidad que puede brotar, en casos extremos, del autoabandono absoluto. El sentido del objeto al que se abandona el creyente tiene mucho que ver con la determinación de la estructura precisa de la felicidad, aunque el fenómeno sea más complejo de lo que cualquier fórmula simple admite. En la literatura sobre este tema, la alegría y la tristeza han sido enfatizadas alternativamente. El viejo dicho de que el miedo fue el primer creador de dioses se corrobora en cada época de la historia religiosa, pese a lo cual la propia historia muestra la parte que la alegría ha jugado en ella desde siempre. A veces la alegría ha sido primaria, otras, secundaria: la alegría producida por la desaparición del miedo; este último estado de cosas es el más complejo y completo, y tal como procedemos, si miramos la religión con la amplia perspectiva que exige, creo que tendremos suficientes razones para negarnos a suprimir la tristeza o la alegría. Dicho con los términos más completos posibles, la religión de un hombre implica formas de contracción y expansión de su ser, pero la mezcla cuantitativa y el orden de estas formas varía tanto de una época a otra, de un

sistema a otro, que se puede insistir en el temor y la sumisión o en la paz y la libertad como esencias de la cuestión, y permanecer todavía dentro de los límites de la verdad. Es seguro que los observadores de constitución pesimista y los de constitución optimista enfatizarán aspectos opuestos de lo que tienen delante.

La persona religiosa de constitución pesimista hace de la paz religiosa algo sobrio, el peligro todavía planea por encima; aún no controla totalmente la flexión y la contracción. Sería infantil y frívolo que tras la desaparición del miedo nos pusiésemos a reír con nerviosismo y a hacer cabriolas, u olvidásemos completamente el buitre en la rama. Más bien quedaos quietos porque estáis en manos de un Dios viviente. En el libro de Job, por ejemplo, la impotencia del hombre y la omnipotencia de Dios son los temas exclusivos del autor. «Es tan alto como el cielo, ¿qué puedes hacer? Más profundo que el infierno, ¿qué puedes saber?». Existe un entusiasmo adusto hacia la verdad de esta convicción que algunos hombres pueden percibir y que, para ellos, constituye el máximo acercamiento posible al sentimiento de alegría religiosa.

> «Con Job —dice el escritor fríamente sincero, autor de *Mark Rutherford*—, Dios nos recuerda que el hombre no es la medida de su creación. El mundo es inmenso, construido con planos y teorías que el hombre no puede comprender, es *trascendente* a cuanto existe. Ésta es la carga de cadáveres y el secreto, si hay alguno, del poema; suficiente o insuficiente, no hay nada más… Dios es grande, desconocemos sus caminos: nos quita cuanto tenemos, pero si poseemos un alma paciente *podemos* atravesar el valle de las sombras y volver a salir a la luz del sol. ¡Podemos hacerlo o no podemos!… ¿Qué más podemos decir ahora, cuando hace ya dos mil quinientos años de lo que Dios nos dijo desde el zarzal?»[29].

Si pasamos al observador optimista, por otro lado, encontramos que la liberación es incompleta a menos que la dificultad haya sido completamente superada y el peligro olvidado. Estos observadores nos dan unas impresiones que, para las mentes pesimistas que acabamos de describir, omiten toda la solemnidad que proporciona la paz religiosa tan diferente de las alegrías puramente físicas. En opinión de algunos escritores, una actitud puede denominarse religiosa aunque no tenga ni rastro de sacrificio o de resignación, ninguna tendencia a la genuflexión o inclinaciones de cabeza. Cualquier «admiración habitual y regulada —dice el profesor J. R. Seeley—[30] merece ser denominada religión»; de acuerdo con sus tesis piensa que la Música, la Ciencia, y la llamada «Civilización» constituyen las religiones más genuinas de nuestro tiempo, ya que están organizadas y se cree sorprendentemente en ellas. Por supuesto, la manera resuelta e insensata que pensamos debemos utilizar para imponer nuestra civilización a razas «inferiores», por medio de fusiles, etc…, recuerda el espíritu primero del Islam que extendía la religión con la espada.

En la última conferencia os cité la opinión ultrarradical del señor Havelock Ellis, para quien la risa, de cualquier forma, puede ser considerada un ejercicio religioso, ya que es un testimonio de la liberación del alma. Cité dicha opinión con el propósito de probar su inexactitud. Ahora debemos ajustar más cuidadosamente nuestra valoración sobre esta manera de pensar optimista. Es demasiado complejo para decidirlo improvisadamente, por lo que propongo que hagamos del optimismo religioso el tema de las dos próximas conferencias.

Conferencia IV y V. La religión de mentalidad sana

Si tuviésemos que preguntarnos ¿cuál es la mayor preocupación de la vida humana?, una de las respuestas sería: «La felicidad». Cómo obtenerla, conservarla y recuperarla es, de hecho, para la mayoría de los hombres de todos los tiempos, el motivo secreto de cuanto hacen y de lo que están dispuestos a soportar. La escuela hedonista, en el campo de la ética, deduce toda la vida moral de las experiencias de felicidad o infelicidad que conllevan los diferentes tipos de conducta y, aún más en la vida religiosa que en la moral, la felicidad y la infelicidad parecen ser los polos en torno a los cuales gira el interés. Sin embargo, no debemos ir tan lejos como el autor que acabo de citar y afirmar que cualquier entusiasmo persistente es, en calidad de tal, religioso, o que el simple acto de reír constituye un ejercicio religioso, pero debemos admitir que cualquier gozo permanente puede *originar* un tipo de religión consistente en una agradecida admiración del don de una existencia tan feliz. Y asimismo debemos reconocer que las formas más complejas de experimentar la religión son formas nuevas de producir felicidad, maravillosos caminos interiores hacia una felicidad sobrenatural, cuando el primer don de la existencia natural, con harta frecuencia, es la infelicidad.

A partir de estas relaciones entre religión y felicidad, tal vez no sorprenda que los hombres miren la felicidad que comporta una creencia religiosa como prueba de su verdad. Si un credo hace feliz a un hombre, éste lo adopta enseguida: una de las «inferencias inmediatas» de la lógica religiosa que, correctamente o

no, usan los hombres consiste en que «si esta creencia debe ser cierta, lo es».

> «La realidad de la presencia próxima del Espíritu de Dios —dice un escritor alemán—[31] puede experimentarse y *sólo* experimentarse. La señal que hace la existencia y proximidad del espíritu irrefutablemente clara para quienes la han experimentado, es la incomparable *sensación de felicidad* que comporta su proximidad y que, por consiguiente, no es sólo una sensación posible y apropiada aquí abajo, sino que es la prueba indispensable de la realidad de Dios. Ninguna otra prueba es tan convincente y, en consecuencia, la felicidad es el punto del cual deberá partir toda nueva teología eficaz».

Durante la hora que tenemos por delante os invitaré a considerar los tipos de felicidad religiosa más simples, y dejaremos los más complejos para otro día.

En muchas personas la felicidad es congénita e inevitable; en ellos, «la emisión cósmica» adopta irresistiblemente la forma de entusiasmo y libertad. No hablo sólo de quienes son felices de una forma física, me refiero a quienes, cuando se les presenta o impone la infelicidad, la rechazan como si fuese algo malo y vil. Encontramos personas así en todas las épocas, penetradas apasionadamente por el sentido de la bondad de la vida a pesar de las dificultades diarias y de las teologías siniestras que las rodean. Por principio su religión consiste en una unión con la divinidad. Los herejes que precedieron la Reforma fueron acusados por los escritores de la Iglesia de prácticas inmorales, del mismo modo que los primeros cristianos fueron acusados por los romanos de deleitarse en orgías. Probablemente en ningún siglo pasado el rechazo deliberado a pensar negativamente de la vida haya sido idealizado por un número suficiente de personas como para crear una secta, abierta o secreta, que reivindicase la permisión de todas las cosas naturales. La máxima de san Agustín *Dilige et quod*

vis fac —si amas (a Dios), haz lo que quieras— es una de las observaciones morales más profundas, pese a que para ciertas personas esté llena de estímulos para traspasar los límites de la moralidad convencional. Según sus caracteres, fueron refinados o groseros, pero su creencia siempre fue lo bastante sistemática para constituir una actitud religiosa definida; Dios era un libertador y se había vencido el aguijón del demonio; san Francisco y sus discípulos inmediatos eran, en conjunto, espíritus de este talante, del que existen verdades infinitas: Rousseau en sus primeros años de escritor, Diderot, B. de Sant Pierre, y muchos cabecillas del movimiento anticristiano del siglo XVIII pertenecían a él. Debían su influencia a una autoridad fundada en su convencimiento de que la naturaleza, si creemos lo bastante en ella, es absolutamente buena.

Es de esperar que todos tengamos un amigo, tal vez con más frecuencia amiga, y más a menudo joven, que tenga el alma de este matiz azul celeste, más aficionado a las flores y los pájaros y toda esa cautivadora inocencia, que a las oscuras pasiones humanas; gentes que no pueden pensar mal ni del hombre ni de Dios, para quienes la alegría religiosa, que poseen por principio, no debe liberarse de carga alguna.

> «Dios tiene dos géneros de criaturas en la tierra —dice Francis W. Newman—[32] *los nacidos una vez y los nacidos dos veces*», y describe a los nacidos una vez así: «No ven a Dios como juez estricto, ni como potencia gloriosa, sino como Espíritu animador de un mundo hermoso y armonioso; benéfico y dulce, misericordioso y puro; generalmente estas criaturas no poseen tendencias metafísicas ni escrutan su interior, por eso no se preocupan de sus propias imperfecciones, aunque sería absurdo llamarlos hipócritas ya que no piensan para nada en ellos mismos. Esta cualidad infantil de su naturaleza hace que el principio religioso les resulte extremadamente gozoso, pues

> no temen más a Dios que un niño a un emperador ante quien tiembla el padre; de hecho no tienen una concepción vívida de *ninguna* de las cualidades en las que consiste la más severa majestad de Dios[33], quien para ellos es la personificación de la bondad y la belleza. Leen su carácter en la romántica y armoniosa naturaleza y nunca en el desordenado mundo humano. Acaso en sus corazones conozcan un ápice del pecado humano, pero casi nada del mundo, deshaciéndoles en ternura el sufrimiento humano. Por ello cuando se acercan a Dios no sufren trastorno alguno en su interior y sin ser espirituales obtienen cierta complacencia, posiblemente en un sentido romántico de excitación, en su simple culto».

En la Iglesia romana estos caracteres encuentran un terreno bastante más acorde para germinar que en el protestantismo, cuyas estructuras sentimentales fueron establecidas por mentes decididamente pesimistas. No obstante, incluso en el protestantismo, y en las recientes derivaciones liberales de Unitarismo y Latitudinarismo en general, hubieron mentes de este talante que desempeñaron, y aún lo hacen, un papel importante. El propio Emerson representa un ejemplo admirable, y Theodore Parker otro. Reproducimos un par de fragmentos característicos de la correspondencia de Parker:[34]

> «Los sabios ortodoxos afirman: "En los clásicos paganos no existe conciencia de pecado". En efecto, demos gracias a Dios. Eran conscientes de la ira, la crueldad, la avaricia, la ebriedad, la lujuria, la pereza, la cobardía y otros vicios, y se liberaron de los defectos; sin embargo, no fueron conscientes de la "enemistad con Dios", y no se sentaron a gemir y lamentarse de un mal inexistente. He cometido muchos errores en mi vida y aún los comento; me equivoco, tenso el arco y vuelvo a probar; pero no soy consciente de odiar a Dios, o al hombre, o al

bien, o al amor, y sé que tengo todavía mucha salud, y en mi cuerpo, incluso ahora, anida más de una cosa buena, pese a la consunción de san Pablo». Escribe Parker en otra carta: «He nadado en aguas dulces y claras toda mi vida, y si a veces estuvieron algo frías y la corriente fuerte y contraria, nunca fue lo suficiente como para no plantearle cara y seguir nadando. Desde la infancia, cuando me escondía entre la hierba…, hasta la madurez actual, con barba gris, no existe nada que no dejase miel en la colmena de la memoria y me alimento de ella para deleitarme. Cuando recuerdo los años pasados… una sensación dulce me posee y me maravilla que todas estas pequeñas cosas puedan hacer a un mortal tan exageradamente rico. He de confesar que mi placer más sublime es aún el religioso».

Otra buena descripción del tipo de conciencia de los «nacidos una vez», que se desarrolla recta y natural sin elemento alguno de contrición morbosa o de crisis, la encontramos en la respuesta del doctor Edward Evereth Hale, el eminente predicador y escritor unitario, en una de las circulares del doctor Starbuck. Cito un fragmento:

«Observo con profundo pesar las batallas religiosas que se dan en muchas biografías como si fueran esenciales para la formación del héroe. Debo hablar, debo decir que quien, como yo, ha sido educado en una familia para la que la religión es simple y racional, posee una ventaja incalculable; al haber sido educado en los principios de una religión así nunca conoce, ni siquiera por una hora, en qué consisten tales pugnas religiosas o irreligiosas. Siempre he sabido que Dios me ama, y le estuve agradecido por el mundo en el que me ha puesto; me gusta decirlo, y siempre me he sentido contento de recibir sus sugerencias… Recuerdo perfectamente que cuando ya

llegaba a la primera juventud, las novelas medio filosóficas de la época tenían mucho que decir sobre jóvenes y doncellas que se enfrentaban con el "problema de la vida"; yo no tenía idea de cuál era este problema. Vivir con todas mis fuerzas me parecía fácil, aprender todo cuanto había por aprender me resultaba agradable y casi natural: si así lo hacía disfrutaba de la vida sin poderlo evitar, y sin necesitar que nadie me mostrase que debía disfrutar con ello… Un niño a quien se enseña de pequeño que es el Hijo de Dios, que ha de vivir, moverse y tener su ser en Dios, y que por consiguiente posee una fuerza infinita al alcance de la mano para vencer cualquier dificultad, se tomará la vida con más facilidad y probablemente llegará más lejos que aquel a quien le dicen que ha nacido de la ira y que es incapaz de nada bueno»[35].

En escritores como éste sólo podemos reconocer la presencia de un temperamento orgánicamente predispuesto al entusiasmo que tiene prohibido rebuscar, como lo hacen los de temperamento opuesto, en los aspectos más oscuros del Universo. En ciertos individuos el optimismo puede convertirse en algo casi patológico; la capacidad de entristecerse, aunque sea de modo pasajero, o un momento de humildad, parece que les haya sido amputada mediante alguna anestesia congénita[36]. El ejemplo supremo contemporáneo de tal incapacidad para sentir el mal, es, por supuesto, Walt Whitman.

«Su distracción preferida —dice su discípulo, el doctor Bucke— parece que era pasear y dar vueltas solo, contemplando la hierba, los árboles, las flores, las perspectivas de luz, los aspectos cambiantes del cielo, escuchar los pájaros, los grillos y los cientos de sonidos naturales; era evidente que estas cosas le proporcionaban un placer mayor que a la gente corriente. Hasta que le

conocí —sigue el doctor Bucke— no se me había ocurrido que se pudiera obtener tanta felicidad de esas cosas, tal y como él la poseía. Le gustaban mucho las flores —silvestres o cultivadas—, le gustaban todas; creo que admiraba las lilas y los girasoles tanto como las rosas. Tal vez no haya habido hombre alguno al que le agradasen tantas cosas y le desagradasen tan pocas como a Walt Whitman. Todos los objetos naturales poseían para él algún encanto; todo cuanto veía y sentía le complacía (y pienso que era verdad) que le gustasen todos los hombres, mujeres y niños que veía (aunque nunca le oí decir que le gustase alguno), pero cuantos le conocían se sentían amados y amaban a su vez a los demás. Jamás discutía ni se peleaba, y nunca hablaba de dinero. Siempre justificaba, unas veces en serio y otras en broma, a quienes hablaban duramente de él y sus escritos, y pensé a menudo que incluso gozaba con la oposición de sus enemigos. Cuando lo conocí, pensaba que se conducía con cuidado y se controlaba, que nunca hablaba con impaciencia, antipatía, quejas o protestas, no se me ocurrió la posibilidad de que careciese de estos estados de ánimo; sin embargo, tras mucho observarle descubrí con satisfacción que esta ausencia o inconsciencia era totalmente real. Nunca hablaba con desaprobación de ninguna nacionalidad ni de ningún tipo de hombre, de ninguna época de la historia del mundo ni de ningún oficio ni ocupación, ni siquiera contra animal alguno, insecto o cosa inanimada, ni de ley alguna de la naturaleza ni de las consecuencias de estas leyes, como pueden ser las enfermedades, las deformidades o la muerte. No se quejaba jamás del tiempo, ni del dolor, ni de la enfermedad, ni de ninguna otra cosa; no juraba jamás, tampoco lo podía hacer porque no hablaba nunca enfadado y, aparentemente, nunca lo esta-

ba. Nunca mostró miedo y no creo que lo tuviera jamás»[37].

Walt Whitman debe su importancia literaria a la negación sistemática de sus escritos de todo elemento restrictivo. Los sentimientos que se permitían expresar eran de orden expansivo, y los expresaba en primera persona, no como los describirían los individuos vulgares monstruosamente presumidos, sino excitado por las emociones de todos los hombres de forma que una emoción ontológica, apasionada y mística cubre sus palabras y acaba persuadiendo al lector que los hombres y las mujeres, la vida y la muerte, y todas las cosas, son buenas de una forma sublime.

Por ello, numerosas personas consideran hoy a Walt Whitman el restaurador de la religión natural eterna; les ha contagiado su amor de camarada, su alegría de vivir. Actualmente se han formado sociedades para su culto; disponen de una publicación periódica para su propagación donde comienzan a dibujarse las líneas de la ortodoxia y la heterodoxa[38], e incluso, se le compara explícitamente con el fundador del cristianismo —y no en beneficio de este último.

A menudo se reputa a Whitman de pagano. Hoy esta expresión significa únicamente el simple hombre natural y sin sentido alguno de pecado, a veces, y otras un griego o un romano con su propia y peculiar conciencia religiosa; en ninguno de estos dos sentidos se define adecuadamente al poeta: es más que el simple hombre natural que no ha probado el fruto del árbol del bien y del mal. Es suficientemente consciente del pecado como para que haya cierta fanfarronería en su indiferencia hacia el pecado, un orgullo consciente en su ausencia de flexiones y contracciones, que el genuino pagano, en el primer sentido de la palabra, jamás tendría.

«Podría vivir con los animales, son tan serenos e independientes,

me detengo y los miro largo rato:

No conocen la amargura ni se quejan de su condición.

No se despiertan por la noche llorando por sus pecados,

Ninguno está insatisfecho, ninguno enloquece con la manía de poseer cosas,

Ninguno añora a otro, ni siquiera la especie que vivió hace mil años.

Ninguno carece de respeto o es infeliz en toda la tierra»[39].

Ningún pagano podría haber escrito estas conocidas líneas. Pero, por otro lado, Whitman es inferior a un griego o un romano cuya conciencia, incluso en tiempos de Homero, estaba saturada de la triste mortalidad de este soleado mundo, y Walt Whitman rechaza con resolución esta conciencia. Cuando Aquiles, por ejemplo, a punto de matar a Lycaón, el hijo de Príamo, le oye pedir clemencia, se detiene para decirle:

> «Ah, amigo, vos también debéis morir, ¿por qué, pues, os lamentáis? Patroclo también ha muerto, y era mucho mejor que vos… También sobre mí pende un vigoroso hado de muerte. Vendrá una mañana, o alguna tarde, o algún mediodía en que un hombre segará también mi vida en la batalla, ya sea de una lanzada o de un flechazo»[40].

Después, Aquiles cercena salvajemente el cuello del pobre muchacho con su espada, lo arrastra por los pies hasta Escamandro y convoca a los peces para que devoren la blanca gordura de Lycaón. De la misma manera que aquí la crueldad y la simpatía son verdaderas y no se mezclan ni interfieren, asimismo los romanos y los griegos conservaron todas sus penas y alegría completas y sin mezcla: la bondad instintiva no incluía el pecado; tampoco expresaban ningún deseo de salvar el honor del universo para hacerles afirmar, como tantas veces hacemos *nosotros*, que lo que abiertamente parece malo debe ser «bueno originalmen-

te», o alguna otra cosa igualmente ingeniosa. Para los antiguos griegos lo bueno era bueno y lo otro malo, sólo malo. Tampoco negaban la maldad en la naturaleza (el verso de Walt Whitman, «lo que llamamos bueno es perfecto y lo que llamamos malo es igualmente perfecto», para ellos constituiría una simpleza) ni, para sustraerse de esta maldad, inventaban «otro mundo mejor» imaginario donde, junto a la maldad, los placeres inocentes tampoco cabrían. Esta voluntad integradora de las reacciones instintivas, esta ausencia de sofismas y tensión, da una patética dignidad al antiguo sentimiento pagano. Las efusiones sentimentales de Whitman carecen de esta calidad; su optimismo es demasiado voluntarioso y desafiante; su evangelio tiene un toque de desafío y un aire afectado[41], lo que disminuye su efecto sobre muchos lectores bien dispuestos al optimismo y, en conjunto, un poco deseosos de admitir que, en los aspectos fundamentales, Whitman es del genuino linajes de los profetas.

De este modo, si denominamos mentalidad sana a la tendencia que contempla todas las cosas y las encuentra buenas, nos vemos obligados a distinguir entre una forma de ser sana, de carácter resueltamente involuntario, y otra más voluntariosa y sistemática; en la variante involuntaria la mentalidad sana es una forma directa de ser feliz con las cosas; en la voluntariosa, se trata de una forma abstracta de concebir las cosas, selecciona algún aspecto de las mismas como su esencia actual, pero ignora los otros aspectos; la mentalidad sana sistemática, al concebir lo bueno como el aspecto esencial y universal del ser, excluye deliberadamente lo malo de su campo de percepción. Aunque, bien mirado, cuando se enuncia con esta desnudez a cualquiera intelectualmente sincero y honesto consigo mismo, le pueda parecer difícil de llevar a cabo, una pequeña reflexión muestra que la situación es demasiado compleja para ser discutida con una crítica tan simplona.

En primer lugar, la felicidad, como cualquier otro estado emocional, es ciega e insensible ante los hechos contradictorios que se le ofrecen. Es su arma instintiva para autoprotegerse de las perturbaciones. Cuando realmente se posee la felicidad, el pensamiento del mal no puede impregnar en mayor medida el sentido de la realidad de lo que puede hacer el pensamiento del bien cuando impera la melancolía. Para un hombre activamente feliz por cualquier motivo, el mal, en ese momento y lugar, no es creíble; ha de ignorarlo, y el espectador puede pensar que cierra los ojos perversamente a la maldad y que la escamotea.

E incluso el hecho de esconderla puede, en una mente cándida y honesta, convertirse en una política religiosa deliberada, o *parti pris*. Mucho de lo que llamamos malo es debido a la manera en que los hombres ven las cosas; tan pronto como algo puede convertirse en bueno, atemperador y tónico, con un simple cambio interior de actitud de quien sufre, pasando del miedo a la lucha, o bien el tormento continúa y se convierte en apetencia cuando, tras intentar evitarlo en vano, decidimos dar media vuelta y soportar alegremente aquello a lo que estamos moralmente obligados, escapando así de los hechos que al principio se presentan como perturbadores de su paz. Rechazamos admitir su maldad, menospreciamos su poder, ignoramos su presencia, orientamos nuestra atención en otra dirección y, mientras estamos interesados en ello de algún modo, aunque los hechos sigan existiendo, su carácter específico no existe. Puesto que es nuestro pensamiento el que hace los hechos malos o buenos, nuestro interés principal ha de ser el dominio de nuestros pensamientos.

La adopción deliberada de un punto de vista optimista de la mente supone su introducción en la filosofía, y una vez dentro es difícil marcar sus límites legítimos. No sólo el instinto humano hacia la felicidad, inclinado a la autoprotección mediante la ignorancia, trabaja a su favor, sino que también los ideales íntimos más elevados tienen alguna palabra importante que decir. La ac-

titud de la infelicidad no sólo es dolorosa, sino también mezquina y desagradable. ¿Qué puede ser más bajo e indigno que la actitud acusadora, quejumbrosa y malhumorada, sean cuales sean las maldades externas que la hayan producido? ¿Qué injuria más a los demás? ¿Qué ayuda menos a salir de la dificultad? Únicamente perpetúa el problema que la ha ocasionado y aumenta sensiblemente la maldad de la situación; por lo tanto, cueste lo que cueste, debemos reducir el imperio de esta actitud, debemos arrancarla de nosotros y de los demás y mostrarnos siempre intolerantes con ella. Sin embargo, es imposible llevar esta disciplina a la esfera subjetiva sin acentuar escrupulosamente sus mejores aspectos y minimizar lo más oscuro de la esfera objetiva de las cosas, al mismo tiempo. Y de este modo, nuestra resolución de no solazarnos en la miseria, comenzando por un punto relativamente pequeño de nosotros mismos, no se detiene hasta que ha transformado la estructura completa de la realidad en una concepción sistemática, lo suficientemente optimista como para coincidir con sus necesidades.

En todo lo dicho anteriormente no me he referido en ningún momento a la intuición o persuasión mística del hecho de que el conjunto de todas las cosas debe ser absolutamente bueno. Esta persuasión mística desempeña un papel importante en la historia de la conciencia religiosa y debemos observarla con atención, aunque por el momento no necesitamos avanzar tanto. Las condiciones más corrientes de éxtasis serán suficientes para mi argumentación. Todos los estados morales intensos y los entusiasmos apasionados producen insensibilidad frente a lo nocivo de cierto tipo. Los castigos habituales no desalientan al patriota, las cautelas usuales son dejadas de lado por el amante; en la pasión extremada el sufrimiento puede servir de estímulo, si está fortalecido por la razón del ideal. En estos estados, el contraste ordinario entre lo bueno y lo malo parece disiparse en una denominación más elevada, una excitación poderosa que engulle lo nocivo y

que el ser humano recibe como la experiencia que corona su vida. Eso es verdaderamente vivir, dice, y estallo de felicidad en la ocasión heroica y de aventura.

La consideración sistemática de la mente sana como actitud religiosa resulta, por lo tanto, acorde con tendencias importantes de la naturaleza humana, y es cualquier cosa excepto absurda. En realidad, todos cultivamos más o menos esta mentalidad, incluso cuando la teología que profesamos debiera prohibirla resueltamente. Desviamos, en la medida en que podemos, nuestra atención de la muerte y de la enfermedad, y la violencia y la indecencia sin fin en las que se basa nuestra vida quedan arrinconadas donde no las podamos ver, porque así el mundo que percibimos oficialmente en la literatura y en la sociedad resulta una ficción poética mucho más hermosa, limpia y mejor que el mundo real[42].

El avance del liberalismo en la cristiandad en los últimos cincuenta años puede muy bien considerarse una victoria de la mentalidad sana en la Iglesia sobre la morbidez con que la vieja teología del fuego del infierno estaba más armoniosamente relacionada. Ahora contamos con congregaciones sinceras con predicadores que, lejos de magnificar nuestra conciencia del pecado, parecen más bien interesados en sacar de ella el agua limpia. Ignoran, e incluso niegan, el castigo eterno; e insisten en la dignidad del hombre antes que en su corrupción; consideran la continua preocupación de los cristianos de ideas anticuadas por la salvación de su alma como cosa enfermiza y censurable en lugar de admirable, y una actitud optimista y «viril», que a nuestros abuelos habría parecido absolutamente pagana, se ha convertido a sus ojos en un elemento ideal del carácter cristiano. No discuto si tienen razón o no, tan sólo constato el hecho.

Las personas a las que me refiero todavía mantuvieron, en la mayor parte de los casos, una conexión nominal con el cristianismo, a pesar del rechazo de sus elementos teológicos más pesi-

mistas. Sin embargo, en esta «teoría evolucionista» que, después de coger velocidad a lo largo de un siglo, ha invadido Europa en los últimos veinticinco años, y asimismo Norteamérica, vemos el terreno abonado para un nuevo género de religión de la Naturaleza que ha desplazado completamente al cristianismo del pensamiento de una gran parte de nuestra generación. La idea de una evolución universal se presta a una doctrina de mejora creciente y progreso general que se ajusta también a las necesidades religiosas de mentalidad sana, que casi parece creada para ese fin. Así el «evolucionismo» interpretado de esta manera optimista y abrazado, como sucedáneo de la religión de la que nació, por multitud de contemporáneos que, o bien se han graduado científicamente, o bien les gustaba leer divulgación científica, y que comienzan a estar insatisfechos interiormente con lo que consideraban la severidad e irracionalidad del esquema cristiano ortodoxo. Como los ejemplos son mejores que las descripciones, citaré un documento recibido como respuesta a la encuesta del profesor Starbuck. El estado de ánimo de quien lo escribió pude ser calificado de religioso sólo por cortesía, ya que su reacción ante la naturaleza de las cosas, sistemática y reflexiva, lo asimila a determinados ideales íntimos. Creo que en él reconoceréis el prototipo del género, se trata de un hombre ordinario e incapaz de comprender un espíritu lacerado, un tipo contemporáneo bastante familiar.

»P. *¿Qué significa para usted la religión?*

»R. No significa nada, y me parece, por lo que puedo observar, inútil para los demás. Tengo 67 años, he vivido durante cincuenta en X, y me he dedicado a los negocios durante 45. Por ello tengo algo de experiencia de la vida y de los hombres, y también de las mujeres, y encuentro que la mayoría de las personas religiosas y piadosas son, normalmente, las menos honradas y morales. Quienes no van a la iglesia o no tienen ninguna convicción reli-

giosa son mejores. Rezar, cantar himnos y sermones, son cosas perniciosas; nos enseñan a confiar en un poder sobrenatural cuando deberíamos confiar en nosotros mismos. *Me abstengo* totalmente de creer en Dios; la idea de Dios fue engendrada en la ignorancia, el miedo y un general desconocimiento de la Naturaleza. Si tuviese que morirme ahora, sano como estoy tanto física como psíquicamente, preferiría morir gozando sinceramente de la música, el deporte o cualquier otro pasatiempo racional. Morimos igual que un reloj que se para, y en ambos casos no existe la inmortalidad.

»P. *¿Qué le viene a la mente cuando oye las palabras Dios, cielo, ángel, etc.?*

»R. Nada. Nada en absoluto. Soy un hombre sin religión; tales palabras significan estupideces místicas.

»P. *¿Ha tenido alguna experiencia que pudiese parecer providencial?*

»R. Ninguna. No hay ningún agente de este tipo. Un poco de observación juiciosa y el conocimiento de las leyes científicas convencen a cualquiera de este hecho.

»P. *¿Qué cosas afectan intensamente sus emociones?*

»R. Las canciones alegres y la música. Piano antes que un Oratorio. Me gustan Walter Scott, Burns, Byron, Longfellow, especialmente Shakespeare, etc. Las canciones patrióticas, América, la Marsellesa, y todas las que estimulan la moral y el ánimo, pero detesto los himnos insípidos. Me gusta mucho la naturaleza, particularmente el buen tiempo, y hasta hace un par de años los domingos salía al campo a caminar, a menudo hacía doce millas sin cansarme, y en bicicleta cuarenta o cincuenta, pero ya no voy en bicicleta. No voy nunca a la iglesia, pero asisto a las conferencias cuando son buenas. Todos

mis pensamientos y meditaciones han sido positivos y alegres, pues en lugar de dudas y miedos procuro ver las cosas como son, y me esfuerzo en adaptarme a mi medio ambiente. Esta adaptación me parece la más profunda de las leyes. El hombre es un animal que progresa; estoy satisfecho porque dentro de mil años habrá avanzado bastante desde su estado actual.

»P. *¿Cuál es su noción de pecado?*

»R. Me parece que el pecado es una condición enfermiza, incidental en el desarrollo del hombre que aún no está bastante maduro; la incidencia mórbida sobre el tema acentúa la enfermedad. Deberíamos pensar que en un millón de años la equidad, la justicia y el buen estado mental y físico serán estables y organizados y nadie precisará idea alguna del mal o del pecado.

»P. *¿Cuál es su temperamento?*

»R. Nervioso, activo, física y mentalmente despierto. Me molesta que la Naturaleza nos obligue a dormir».

Si buscamos un corazón quebrado y contrito es obvio que no debemos recurrir a este hermano. Su satisfacción con lo finito lo aísla como el caparazón a la langosta y le protege de todas las aflicciones. En él tenemos un buen ejemplo del optimismo que la ciencia popular puede estimular.

En mi opinión, una corriente mucho más importante e interesante, religiosamente hablando, que la que viene imponiéndose desde la ciencia natural hacia mentalidad sana, es la extendida hace poco por Norteamérica —y cada día parece más fuerte— (ignoro hasta qué punto se ha establecido en Gran Bretaña), y que denominaré, por hacerlo de una forma breve, «movimiento de curación mental» *(mind-cure)*. Existen diversas sectas de este «Nuevo Pensamiento» —otro de los nombres que se aplica—, pero las semejanzas entre ellas son tan profundas que, desde

nuestro punto de vista, podemos olvidar las diferencias y abordar el movimiento de vista, podemos olvidar las diferencias y abordar el movimiento —*in extenso*— como algo muy simple.

Se trata de un esquema de vida deliberadamente optimista, con un aspecto especulativo y uno práctico. En su gradual desarrollo durante el último cuarto de siglo ha adoptado un número de elementos diversos, y ahora debe considerarse un poder religioso genuino. Por ejemplo, ha llegado al estadio en el que la demanda de sus escritos es tan grande que su producción se va haciendo sincera, mecánica, para un mercado que debe ser atendido por los editores (un fenómeno no observado jamás hasta que una religión ha superado sus inseguros comienzos).

Una de sus fuentes doctrinales son los Cuatro Evangelios, otra el trascendentalismo de Nueva Inglaterra o emersonianismo, otra el idealismo de Berkeley, otra el espiritismo, con sus mensajes de «ley», «progreso» y «desarrollo»; otra el evolucionismo optimista de la ciencia popular, del que he hablado hace poco, y, finalmente, el hinduismo ha aportado una faceta nueva. Pero el hecho más característico del movimiento de la *mind-cure* presenta una inspiración mucho más directa; sus líderes tuvieron una creencia intuitiva en el poder salvífico de las actitudes de mente sana para alcanzar la eficacia, valor, esperanza y confianza, y un correlativo menosprecio de la duda, el temor, la inquietud y todos los estados de ánimo de precaución nerviosa[43]. Su fe, de manera amplia, ha sido corroborada por la experiencia práctica de sus discípulos, y esta experiencia forma hoy una mole de dimensiones impresionantes.

Los ciegos ven, los cojos caminan, los inválido crónicos recuperan la salud, y los frutos morales no han sido menos considerables. La adopción deliberada de la actitud de *mind-cure* ha sido posible para muchos que jamás supusieron que la poseerían; la regeneración del carácter ha progresado en una escala extensiva, se ha restablecido la felicidad en numerosos hogares. La influen-

cia indirecta de todo esto ha sido inmensa, los principios de la curación mental comienzan a impregnar el aire de tal manera que se perciben en la atmósfera. Se oye hablar del «Evangelio de la Relajación», del «Movimiento de la Despreocupación», de gente que repite «¡Juventud, Salud, Fuerza!» cuando se viste por la mañana, como lema del día. En muchas familias se comienzan a prohibir las lamentaciones sobre el tiempo, y cada vez más gente reconoce como una forma desagradable de hablar hacerlo de las sensaciones desagradables, o dicen que es conferir mucha importancia a los inconvenientes y enfermedades ordinarias de la vida. Estos efectos tónicos generales en la opinión pública serían buenos aunque no existiesen resultados más sorprendentes; sin embargo, estos últimos abundan y por consiguiente nos podemos permitir pasar por alto los numerosos fracasos y decepciones que también se producen (porque, en todo, los fracasos humanos son una rutina), y también podemos prescindir de la verborrea de gran parte de la literatura sobre la curación mental, que a veces parece tan obstinada en el optimismo, y está tan vagamente expresada, que a un intelectual educado académicamente le resulta casi imposible de leer.

El hecho evidente es que la expansión del movimiento se ha debido a sus resultados prácticos, y la faceta tan acentuadamente práctica del carácter norteamericano nunca se ha visto tan clara como en el hecho de que su única contribución original a la filosofía sistemática de la vida esté tan íntimamente unida a terapéuticas concretas. Las profesiones médicas y clericales de Estados Unidos comienzan a abrir los ojos ante la importancia de la *mind-cure*, aunque con reticencias y numerosas protestas. Evidentemente, aún ha de desarrollarse más, tanto especulativa como prácticamente, y sus últimos escritores son los más capaces del grupo, muy por encima de los anteriores[44]. Nada importa que, al igual que hay multitud de personas que no pueden rezar, también existan otras que no pueden, de ninguna manera, verse

influidas por las ideas de la *mind-cure*; para nuestro propósito actual lo importante es que exista un número igualmente grande de gente que sí *puede* ser influida, que constituyen un tipo psíquico que debe estudiarse con respeto[45].

Aproximémonos un poco más detenidamente a su credo. El pilar fundamental en que reposan no es otro que la base fundamental de toda experiencia religiosa: el hecho de que el hombre tiene una naturaleza dual y está vinculada a dos esferas de pensamiento, una más profunda y otra más superficial, y en ambas puede aprender a vivir corrientemente. La esfera más superficial e inferior es la de las sensaciones físicas, los instintos, los deseos, el egoísmo, la duda y los intereses personales inferiores; pero mientras la teología cristiana ha considerado que el vicio esencial de esta parte de la naturaleza humana era la *obstinación*, los partidarios de la *mind-cure* afirman que la marca de la bestia es el *temor*, y esto es lo que da un nuevo giro religioso a su persuasión.

> «El temor —por citar a un escritor de esta escuela— ha desempeñado su papel en el proceso evolutivo, y parece que constituye la única reserva en la mayoría de los animales, pero es absurdo que se cuente entre las cualidades de la vida humana civilizada. Descubro que el elemento temor no es estimulante para aquellas personas civilizadas, para quienes el deber y la atracción del bien son los motivos naturales, el temor actúa como tendencia debilitadora. Por consiguiente se hace innecesario, se convierte en un claro elemento disuasorio que debería eliminarse completamente, como la carne muerta se elimina del tejido vivo. Para contribuir al análisis del temor y a denunciar sus expresiones he inventado la noción *pensamiento de temor*, que representa al elemento desaprovechable de la previsión, y he definido la palabra “temor” como *pensamiento de temor en contraposición a pensamiento de previsión*. También he definido el *pensamiento de*

temor como la sugestión autoimpuesta de inferioridad para colocarlo en el lugar que realmente le corresponde, en la categoría de las cosas perniciosas, innecesarias y, por lo tanto, despreciables»[46].

El «hábito de miseria», el «hábito de mártir», engendrados por el *temor* prevaleciente, reciben críticas mordaces de los escritores de la *mind-cure*.

«Considerad por un momento los hábitos de vida en los que hemos nacido: hay ciertas convenciones sociales, costumbres o presuntos requisitos, hay una tendencia teológica, una visión general del mundo. Hay ideas conservadoras en nuestra primera enseñanza, la educación, el matrimonio y la ocupación en la vida. Existe una serie de premoniciones, por decirlo así, de que sufriremos algunas enfermedades de infancia, de madurez y vejez; la idea de que envejeceremos, perderemos las facultades y retornaremos a otra infancia y, para acabar de arreglarlo, el miedo a la muerte. Después sigue una larga lista de miedos particulares y preocupaciones relacionadas con problemas, como por ejemplo, ideas asociadas a algunos comestibles, el miedo al viento huracanado, el temor al calor, los dolores y los males asociados con el día, el temor a resfriarnos si nos sentamos en medio de una corriente de aire, la llegada de la fiebre del heno el 14 de agosto… y así sucesivamente, pasando por una enorme lista de miedos, temores, sufrimientos, ansiedades, premoniciones, pesimismos, morbideces y toda una fantasmal legión de formas fatídicas que nuestro prójimo, especialmente los médicos, siempre está dispuesto a ayudarnos a conjurar; una colección magnífica que se puede equiparar a la "danza sobrenatural de categorías sin sangre" de Bradley. Y no es esto todo; esta vasta colección se incrementa con innumerables preocupaciones de la vi-

da cotidiana: el miedo a los accidentes, la posibilidad de una calamidad, la pérdida de la propiedad, la eventualidad de ser robado o el estallido de una guerra. Y no nos parece suficiente padecer por nosotros mismos: cuando un amigo está enfermo debemos temer lo peor y recelar su muerte. Si nos encontramos con el dolor… la simpatía intenta penetrar en él y aumentar el sufrimiento[47].

»El hombre —citamos a otro autor— a menudo tiene el miedo impreso en sí antes de adentrarse en el mundo exterior; retrocede de miedo, ha pasado toda su vida esclavo del miedo a la enfermedad y la muerte, así toda su mentalidad se vuelve estrecha, limitada y deprimida y su cuerpo sigue su exiguo patrón… ¡Pensad en los millones de almas sensibles y delicadas entre nuestros antepasados que estuvieron bajo el dominio de un mal sueño eterno como éste! ¿No es sorprendente que exista la salud? Nada, excepto el amor divino sin límites, la exuberancia y la vitalidad divina que constantemente nos penetra, aunque seamos inconscientes de ello, puede neutralizar de algún modo este océano de morbidez»[48].

Aunque los discípulos de la *mind-cure* a menudo utilicen terminología cotidiana, observamos en las citas anteriores cómo disienten ampliamente en su noción de la decadencia del hombre de la que es propia de los cristianos ordinarios[49].

Su noción de la naturaleza superior del hombre diverge porque es decididamente panteísta; la espiritualidad del hombre aparece en la filosofía de la *mind-cure* como consciente en parte, pero sobre todo inconsciente, y a través de la parte inconsciente los fieles se aúnan con la divinidad, sin ningún milagro de la gracia, ni creación repentina de un nuevo hombre interior; como este punto de vista ha sido expresado de diversos modos por diferentes escritores, encontramos en él rastros de misticismo cristiano, de idealismo trascendental, de vedantismo y de la moder-

na psicología del yo subliminal. Con una o dos citas podremos captar el punto de vista central.

«El hecho fundamental del universo consiste en este espíritu de vida y poder infinitos que hay detrás de todo, que se manifiesta en todo y por todas partes. A este espíritu de vida infinita e infinito poder que es trasfondo de cuanto hay lo llamo Dios; no importa el término que utilicemos, ya sea Luz Bondadosa, Providencia, Superalma, Omnipotencia, o cualquier otro que creamos conveniente, siempre que estemos de acuerdo sobre el hecho central. Así, Dios solo llena el universo, de manera que todo proviene de Él y es en Él, y no hay nada fuera. Él es la vida de nuestra vida, nuestra misma vida; participamos de la vida de Dios y, aunque nos diferenciemos de Él porque somos espíritus individuales, mientras que Él es el Espíritu infinito que nos incluye a nosotros y a todas las demás cosas, en esencia la vida de Dios y la del hombre son idénticas, es decir, una misma; no se trata de una diferencia de esencia o cualidad sino de grado.

»El gran hecho central de la vida humana es penetrar en una comprensión consciente de nuestra unidad con esta Vida Infinita, y abrirnos completamente a esta afluencia divina. En el grado en que nos adentramos en esta comprensión consciente y nos abrimos completamente a esta afluencia, realizamos en nosotros las cualidades y poderes de la Vida Infinita, nos convertimos en canales por cuya mediación puede actuar la Inteligencia y el Poder Infinito. En la medida en que nos damos cuenta de nuestra unidad con el Espíritu Infinito cambiamos la enfermedad por el alivio, la desarmonía por la armonía, el sufrimiento y el dolor por energía y la salud abundantes. Reconocer nuestra propia divinidad y nuestra íntima relación con el Universal es conectar los cables

de nuestra maquinaria a la central motriz del universo. No hemos de estar en el infierno más tiempo del que elijamos, y cuando escogemos levantarnos todos los poderes superiores del universo se combinan para ayudarnos a ir hacia el cielo»[50].

Dejadme pasar ahora de estas afirmaciones abstractas a relatos más concretos de experiencia con la religión de la *mind-cure*. Tengo abundantes respuestas de los comunicantes, la única dificultad estriba en escogerlas. Los primeros que citaré son amigos personales; uno de ellos, una mujer, escribiendo lo que sigue expresa bien el sentimiento de continuidad con el Poder Infinito que inspira a todos los discípulos de la *mind-cure*.

«La primera cusa fundamental de todas las enfermedades, debilidades o depresiones es el *sentido humano de separación* de la Energía Divina que llamamos Dios. El alma, que puede sentir y afirmar con serena confianza, jubilosa, como hizo el Nazareno: "Yo y mi Padre somos uno", ya no necesita curación. Ésta es la vedad, en pocas palabras, y el hombre no puede establecer otro fundamento para la plenitud que este hecho de inexpugnable unión divina. La enfermedad ya no puede atacar a quien tiene los pies sobre esta roca, a quien siente cada hora, cada momento el aliento de la respiración divina. Si se es una misma cosa con el Omnipotente, ¿cómo puede entrar en la conciencia el desfallecimiento, cómo puede asaltar la vitalidad indomable la enfermedad?

»Esta posibilidad de anular para siempre la ley de la fatiga, en mi caso ha sido probada con creces, porque guardo el recuerdo de muchos años de invalidez en mi vida anterior que me obligó a permanecer en cama; tenía la espina dorsal y los miembros inferiores paralizados. Mis pensamientos no eran más impuros que lo son hoy, pero mi fe en la necesidad de la enfermedad era tensa.

Desde mi resurrección a la vida he trabajado como curandera durante catorce años sin parar, sin vacaciones; y puedo asegurar que nunca he sentido un momento de fatiga o de dolor pese a que estoy en continuo contacto con la debilidad extrema y enfermedades de todo tipo. ¿Cómo puede estar enferma una parte consciente de la deidad? Él, que está en nosotros, es más grande que todo lo que puede luchar contra nosotros».

La segunda comunicante, también una mujer, me envía la siguiente declaración:

«Hubo un tiempo en que la vida me pareció difícil. Siempre tenía depresiones y sufrí algunos ataques de lo que se denomina postración nerviosa, con insomnios terribles y estuve a dos pasos de la locura, además de tener otros problemas, especialmente de los órganos digestivos. Me había enviado fuera de casa por prescripción de los médicos, había tomado todo tipo de narcóticos y dejado de trabajar, debía ser alimentada y conocía a todos los médicos que tenía a mano. Sin embargo, nunca me recuperaba de modo permanente, hasta que este Nuevo Pensamiento se apoderó de mí.

»Pienso que lo que más me impresionó fue aprender que debemos estar constantemente en relación o en contacto mental (esta palabra "contacto" la encuentro muy expresiva) con esta esencia de vida que todo lo impregna y que llamamos Dios. Es apenas perceptible a menos que lo vivamos *realmente* dentro de nosotros, o sea, mirando constantemente la conciencia más profunda, más interna de nuestra personalidad real o de Dios en nosotros, para que nos ilumine, igual que cuando buscamos el sol por la luz, por el calor y para vigorizarnos. Cuando eso se hace conscientemente, descubrimos que si giramos hacia nuestro propio interior para buscar la luz íntima viva en

la presencia de Dios o de su Yo divino, en seguida nos damos cuenta de la irrealidad de los objetos a los que hasta ese momento prestábamos atención y que nos tenían absortos desde fuera.

»He llegado a ignorar el significado de esta actitud para la salud corporal *como tal*, porque surge de ella misma como resultado incidental, y no puede encontrarse mediante ningún acto mental particular o por algún deseo de alcanzarla, más allá de esta actitud mental general a la que ya me he referido. Lo que normalmente hacemos objeto de nuestra vida, esas cosas externas que buscamos tan frenéticamente, por las que tan a menudo vivimos y morimos y que no nos dan paz ni felicidad, deberían convertirse en accesorias, en el simple resultado natural de una vida mucho más elevada, hundida en el seño del Espíritu. Esta vida es la auténtica búsqueda del reino de Dios, el deseo de su supremacía en nuestros corazones, de manera que las demás cosas nos engrandezcan, tal vez incidentalmente, y para nuestra sorpresa, es una prueba de la realidad del equilibrio perfecto en el seno de nuestro ser.

»Cuando digo que normalmente hacemos objeto de nuestra vida muchas cosas por las que, inicialmente, no trabajaríamos, me refiero a muchas de las que el mundo considera dignas de elogio y excelentes, como el éxito en los negocios, la fama como autor o artista, médico o abogado, o el renombre en tareas filantrópicas; todo esto debería ser resultado, no finalidad. También incluiría placeres de muchos tipos que parecen inofensivos y buenos, y que son buscados porque mucha gente los acepta, me refiero a los convencionalismos, relaciones sociales y modas en sus diversos niveles, que las masas aprueban en

su mayoría, por más que sean irreales e incluso superfluidades insanas».

Otro caso más concreto, también de una mujer. Os leo estos testimonios sin comentarlos, que expresan muchas variantes de los estados de ánimo que estamos estudiando.

«Estuve enferma desde la infancia hasta los cuarenta años (omito los detalles de una pésima salud). Pasé algunos meses en Vermont esperando mejorar con el cambio de aires, pero cada vez me debilitaba más hasta que un día, a finales de octubre, cuando reposaba después de la comida, de repente oí, por decirlo así, estas palabras: "Te curarás y desarrollarás una labor que jamás habías soñado". Quedaron impresas con tal fuerza en mi mente que en seguida pensé que sólo Dios me las podía haber dicho. Me las creí a contrapelo y a pesar del sufrimiento y mi debilidad, que continuaron hasta Navidad, cuando volví a Boston. Al cabo de dos días, una amiga joven se ofreció para llevarme a una curandera mental (era el 7 de enero de 1881), que me dijo: "Tan sólo existe la mente, nosotros somos expresiones de la Mente Única, el cuerpo sólo consiste, como piensa el hombre, en algo mortal". Yo no podía aceptar todo lo que me decía. Sin embargo, lo interpreté de este modo: "No existe nada excepto Dios. Él me ha creado y dependo absolutamente de Él. Me dio la mente para usarla y la utilizaré en la acción correcta y me alzaré sobre la esclavitud de mi ignorancia, el miedo y la experiencia pasada". Aquel día, en consecuencia, comencé a comer un poco de todo lo que habitualmente comía la familia, diciéndome constantemente: "El Poder que ha creado el estómago seguramente cuida de lo que como"; con estas sugestiones toda la tarde me acosté y me dormí repitiéndome: "Soy alma, espíritu, una con el pensamiento de Dios", y dormí toda la noche sin desper-

tarme por primera vez en varios años (normalmente, los períodos de dolor me sobrevenían a las dos de la madrugada). Al día siguiente me sentía como un prisionero evadido y creí que había encontrado el secreto que, con el tiempo, me daría una salud perfecta. Al cabo de diez días ya podía comer de todo lo que comían los demás, y al cabo de dos semanas comencé a tener mis propias impresiones mentales sobre la Verdad, que para mí eran como pasitos hacia adelante, apuntaré un par de ellos. Me sobrevinieron con dos semanas de diferencia.

»1. Soy alma, por tanto todo es bueno en mí.

»2. Soy alma, por tanto *estoy* bien.

»3. Un tipo de visión interna de mí misma como un animal de cuatro patas con una protuberancia en cada parte del cuerpo donde se había producido mis sentimientos, con un rostro que me exigía que reconociese como mío. Decidida, me concentré en estar bien, y con este método rechacé mirar a mi antigua imagen.

»4. De nuevo la figura de la bestia al fondo, con una voz débil. Vuelvo a rechazar reconocerla.

»5. De nuevo la visión, pero sólo de mis ojos con la mirada anhelante, y de nuevo el rechazo. Después llegó la convicción, la conciencia interior de que estaba perfectamente bien y siempre lo había estado, porque era alma, una expresión del pensamiento perfecto de Dios. Todo esto constituía para mí la completa y perfecta separación entre lo que yo era y lo que parecía ser. Conseguí no perder nunca de vista mi ser real, confirmando constantemente esta verdad, y gradualmente *transpiré constantemente salud por todo mi cuerpo* (aunque me costó dos años de gran esfuerzo llegar a ese estado).

»En los 19 años de experiencia siguientes nunca falló esta verdad cuando la apliqué, bien que por mi ignorancia la olvidara a menudo; no obstante, por medio del fracaso adquirí la confianza y simplicidad de un niño pequeño».

Temo hacerme pesado con tantos ejemplos, y debo volver de nuevo a generalidades filosofías. Ya habéis visto a través de estos documentos sobre experiencias concretas cómo es imposible no clasificar la *mind-cure* como movimiento religioso. Su doctrina de la unidad de nuestra vida con la vida de Dios es, en realidad, fácilmente discernible de una interpretación del mensaje de Cristo defendida, en estas conferencias Gifford, por algunos de vuestros filósofos escoceses[51].

Pero los filósofos, normalmente, afirman que ofrecen una explicación casi lógica de la existencia del mal, mientras que del hecho general del mal en el mundo, de la existencia de la conciencia individual egoísta, sufriente, temerosa, los curanderos mentales, por lo que sé, afirman que no dan explicación especulativa alguna. El mal está aquí empíricamente, tanto para ellos como para todos, pero predomina el punto de vista práctico, y no estaría de acuerdo con el espíritu de un sistema perder el tiempo preocupándose de él como si fuese un «misterio» o un «problema» o «dejando al corazón» la lección de su experiencia, como hacían los evangelios. «No penséis —como dice Dante— *¡guarda e passa!*». ¡Es *Avidhya*, ignorancia!, algo que debe superarse y dejar atrás trascenderla y olvidarla. La llamada *Ciencia Cristiana*, la secta de la señora Eddy, constituye la rama más radical de la *mind-cure* en lo que atañe al mal. Para ellos, el mal tan sólo es una *mentira*, y quien lo menciona un mentiroso; el ideal optimista del deber nos impide tener la deferencia de dedicarle una atención explícita. Naturalmente, como nos mostrarán las próximas conferencias, es una importante omisión especulativa, pero está íntimamente unida con los méritos prácticos del sistema que

examinamos. ¿Por qué lamentar la ausencia de una filosofía del mal —nos preguntaría un seguidor de la *mind-cure*— si os puedo dar posesión de una vida del bien?

Después de todo, es la vida la que decide, y la curación mental ha desarrollado un sistema de higiene mental que puede muy bien jactarse de haber eclipsado toda la literatura anterior del *Diätetik der Seele*. Este sistema está completa y exclusivamente compuesto de optimismo: «El pesimismo lleva a la debilidad; el optimismo al poder». «El pensamiento son cosas», como imprime en negrita al pie de cada una de sus páginas uno de los más vigorosos escritores de la *mind-cure*, y si nuestros pensamientos son de salud, juventud, vigor y éxito, antes de que nos demos cuenta serán elementos de nuestro mundo exterior. Nadie puede quedar frustrado por la influencia regenerativa del pensamiento optimista, perseguido pertinazmente; cada hombre dispone, de forma irrevocable, de esta puerta para penetrar en la divinidad. Por el contrario, el temor y todas las formas de pensamiento concreto y egoístas constituyen caminos abiertos hacia la destrucción. La doctrina que afirma que los pensamientos constituyen «fuerzas» y que, en virtud de la ley de atracción de fuerzas, los pensamientos de un hombre atraen hacia él todos los pensamientos del mismo carácter que existan a su alrededor. Así se obtienen, mediante el propio pensamiento, estímulos de todos lados para realizar los propios deseos, y lo más importante para la conducta y la vida estriba en poseer las fuerzas celestiales de nuestra parte, abriendo la mente para que penetren.

En conjunto, impresiona la semejanza psicológica entre el movimiento de *mind-cure* y los movimientos luterano y de Wesley. A quien creyera en el moralismo, con su angustiosa pregunta: «¿Qué debo hacer para salvarme?», Lutero y Wesley le contestarían: «Ya estás salvado, si lo crees». Los curanderos de la mente usan palabras de emancipación similares; hablan, es verdad, a personas para quienes el concepto de salvación ha perdido

su antiguo significado teológico, pero que tropiezan con la misma dificultad humana: Las cosas van mal, «¿qué puedo hacer para recuperarme y serenarme?», es la pregunta; la respuesta es: «Ya *estás* bien y curado, si lo sabes». «Toda la cuestión se puede resumir en una frase», afirma uno de los autores que he citado: *«Dios está bien y tú también, por consiguiente*. Debes despertar al conocimiento de tu ser real».

La adecuación de su mensaje a las necesidades mentales de una gran parte de la humanidad fortaleció estos evangelios tempranos; existe exactamente idéntica adecuación con respecto al mensaje de la curación, aunque superficialmente pueda parecer absurdo, y al percibir el incremento rápido de su influencia y sus triunfos terapéuticos se está tentando de preguntar si no estará destinado (probablemente en razón de la vulgaridad y extravagancia de muchas de sus manifestaciones)[52] a desempañar un papel casi tan grande, en la evolución de la religión popular del futuro, como el de aquellos movimientos en su momento.

Temo que comience a «poner los nervios de punta» a alguno de los miembros de esta académica audiencia. Semejantes caprichos contemporáneos —pueden pensar— no deberían ocupar tanto tiempo en las respetables conferencias Gifford. Sólo quiero pediros que seáis pacientes, el resultado global de estas conferencias acentúa, supongo, la diversidad que muestran las vidas espirituales de diferentes hombres; sus deseos, sensibilidad y capacidades varían y se deben clasificar bajo títulos bien diferentes; el resultado es que realmente existen diversos tipos de experiencia religiosa y en estas conferencias dirigidas a obtener un conocimiento más minucioso del tipo de mentalidad sana debemos ir donde la encontremos en su forma más radical. Acabemos de esbozar la psicología de los tipos de caracteres individuales, a cuya estructuración pueden posiblemente contribuir estas conferencias. Lo primero que debemos tener en cuenta (particularmente si nosotros mismos pertenecemos al tipo académico-científico-

clerical, el tipo oficial y convencionalmente «correcto», el tipo «moralmente impecable» para quien ignorar a los otros es una tentación obsesiva) es que nada puede ser más estúpido que excluir un fenómeno de nuestro conocimiento por la sola razón de que somos incapaces de tomar parte en experiencias semejantes.

Ahora bien, la historia de la salvación luterana por la fe, de las conversiones metodistas, y de lo que denomino el movimiento de *mind-cure*, parecen demostrar la existencia de numerosas personas a quienes —de alguna manera, en algún momento de su evolución— sobrevendrá un cambio de carácter ventajoso, hasta ahora facilitado por las normas establecidas por los moralistas oficiales, que será mucho más fecundo si estas normas son invertidas radicalmente. Los moralistas oficiales nos aconsejan no descuidar nuestra energía jamás: «Vigilar día y noche —nos ordenan solemnemente—, contened vuestras tendencias pasivas, no os achiquéis ante el esfuerzo, conservad vuestro deseo como una tensión permanente»; no obstante, las personas de quienes hablo experimentan que todo este esfuerzo consciente únicamente conduce al fracaso y a la vejación, y los hace todavía en mayor medida hijos del infierno de lo que eran antes. La actitud tensa y voluntariosa se convierte en una fiebre y un tormento insufribles; su maquinaria renuncia a funcionar cuando los cojinetes están tan calientes y las correas tan ajustadas.

Bajo estas condiciones la forma de tener éxito, tal y como garantizan las innumerables narraciones personales, es a través de un método antimoralista; la rendición de que os hablaba en la segunda conferencia, la pasividad, la no actividad, la relajación, la no asimilación, deberían ser ahora las normas. Dejad correr el sentimiento de responsabilidad, olvidad vuestro cometido, descansad la carga de vuestro destino a poderes superiores, sed indiferentes a lo que acontece y encontrarais que no sólo obtenéis una distensión interior perfecta, sino que, además, conseguís también los bienes particulares a los que pensabais renunciar. En

esto consiste la salvación a través de la auto desesperación, el morir para nacer verdaderamente de la teología luterana, el pasar a la nada que dice Jakob Böhme. Para ello hay que superar un punto crítico, doblar una esquina interior; algo debe dejar perderse, la dureza originaria debe romperse y licuarse, y este acontecimiento (que de ahora en adelante veremos a menudo) es frecuentemente repentino y automático, dejando en el hombre la impresión de que estuvo provocado por un poder exterior.

Fuera cual fuese su significado último, ésta es, ciertamente, una forma natural de experiencia humana. Algunos afirman que la capacidad o incapacidad de experimentarla es lo que separa el carácter religioso del puramente moralista; a quienes la viven en toda su plenitud ningún argumento puede hacerles dudar sobre la realidad del hecho; ellos *saben* porque ya han *sentido* los poderes superiores al menguar la tensión de su deseo personal.

Una historia que a menudo explican los predicadores evangelistas es la de un hombre que resbaló una noche por un precipicio y pudo cogerse a una rama de la que quedó colgando, sufriendo, durante horas; al final los dedos no aguantaron más y, con un desesperado adiós a la vida, se dejó caer. Sólo cayó dos palmos; si hubiese abandonado la lucha antes se habría ahorrado la angustia que padeció. Los predicadores nos dicen que, del mismo modo que la tierra recibió al hombre de la historia *nos* acogerán a nosotros los brazos eternos si creemos absolutamente en ello y renunciamos al hábito heredado de confiar en nuestra fuerza personal, con unas precauciones que no pueden protegernos y unas cautelas que no pueden salvarnos.

Los curanderos de la mente consideraron este tipo de experiencia de gran envergadura, y llegaron a demostrar que una forma de regeneración mediante la relajación, dejándose llevar, indiscernible psicológicamente de la justificación luterana por la fe y la aceptación wesleiana de la gracia gratuita, se encuentra al alcance de personas que no poseen ninguna convicción sobre el

pecado y a quienes no les importa nada la teología luterana. Únicamente se trata de dejar sosegar a nuestro pequeño yo —privado e inquieto—, y descubrir que existe un Yo más grande; los resultados, lentos o repentinos, grandes o pequeños, entreverados del optimismo y la expectación, el fenómeno regenerador que secunda al abandono del esfuerzo, son hechos firmes de la naturaleza humana, ya nos acojamos a una visión teísta, panidealista, o médico-positivista de su última explicación causal[53].

Cuando discutamos el fenómeno de la conversión evangelista aprenderemos más cosas sobre el tema, mientras tanto, diré algo sobre los *métodos* de quienes practican la *mind-cure*.

Naturalmente son fuertemente sugestivos. La influencia del medio ambiente juega un papel básico en toda educación espiritual, pero la palabra «sugestión», por haber adquirido una categoría oficial, comienza ya lamentablemente a desempeñar, en muchos lugares, el papel de aguafiestas en la investigación, siendo utilizada para defenderse de las diversas peculiaridades de los casos individuales. «Sugestión» sólo es otro nombre del poder de las ideas, *mientras demuestren ser eficaces sobre las creencias y la conducta*. Ideas que resultan eficaces en algunas personas no lo son en otras; ideas que parecen eficaces a veces y en ciertos ambientes, no lo son tanto en otros y en distintos momentos; las ideas de las iglesias cristianas no son eficaces hoy para realizar una terapia eficaz aunque lo fuesen en siglos pasados, y cuando la pregunta completa es ¿por qué la sal ha perdido su sabor aquí y lo ha recuperado allá?, esgrimir la palabra «sugestión» como si fuese una consigna no nos aporta luz alguna. El doctor Goddard, en un abierto ensayo psicológico sobre curaciones por medio de la fe, las adscribe a la sugestión ordinaria, concluye que la «religión (y con ello parece querer referirse a nuestro cristianismo popular) contiene cuanto de bueno hay en las terapéuticas mentales y en su forma más elaborada. Vivir de acuerdo con las ideas (religiosas) producirá en nosotros el mayor bien posible». Y ello pese a

que el cristianismo popular no hace absolutamente *nada*, o no lo hizo hasta la llegada de la curación mental que lo ha estimulado[54].

Una idea, para resultar sugestiva a alguien, debe presentarse con la fuerza de una revelación. La curación mental, con su evangelio de la salud mental, fue recibida como revelación por muchos a quienes la iglesia cristiana había endurecido el corazón y habían perdido toda relación can las fuentes de vida superior. ¿En qué puede consistir la originalidad de cualquier movimiento religioso sino en encontrar un canal, hasta ese momento sellado, a cuyo través esas fuentes pueden verter sobre algún núcleo de seres humanos?

La fuerza de la fe personal, el entusiasmo y el ejemplo, y sobre todo la fuerza de la novedad, constituyen siempre, para esta clase de triunfo, los agentes primeros de la sugestión. Si la curación mental no alcanza a ser nunca oficial y respetable, tales factores de eficacia sugestiva se perderán. Cada religión, en sus momentos de mayor intensidad, debe ser como un árabe sin hogar en el desierto, la iglesia lo conoce bastante bien con su eterna lucha interna entre la religiosidad intensa de la minoría contra la religiosidad crónica de la mayoría, endurecida por un obstruccionismo peor que el que la irreligión opone a los motivos del espíritu. «Debemos rezar —dijo J. Edwards— para que todos los santos que no son cristianos fervientes sean, o bien vueltos a la vida o bien eliminados; si es verdad como algunos afirman a menudo: que estos santos muertos hacen más mal que los hombres corrientes y llevan más almas al infierno, y que sería un bien para la humanidad que estuviesen todos muertos»[55].

La siguiente condición de éxito es la existencia evidente de mentes que aúnen la mentalidad sana con una disposición dócil para la regeneración. El protestantismo fue demasiado pesimista como el hombre natural; el catolicismo demasiado legalista y moralista, apelando, pese a todo, al tipo de carácter formado por

esta curiosa mezcla de elementos. Aunque, de quienes estamos aquí, pocos pertenezcamos a este tipo, es obvio que constituye una combinación moral específica bien representada en el mundo.

Finalmente, la *mind-cure* he hecho de la vida subconsciente un uso que en nuestras naciones protestantes no tiene precedentes. A su consejo razonado y a su afirmación dogmática, sus fundadores añadieron el ejercicio sistemático de la relajación pasiva, concentración, meditación, e incluso invocaron algo parecido a la práctica hipnótica. Cito algunos fragmentos al azar:

> «El valor, la potencia de los ideales, es la gran verdad práctica en la que el Nuevo Pensamiento insiste más, es decir, el desarrollo desde el interior, de lo pequeño a lo grande[56]. en consecuencia, el pensamiento debería centrarse en el resultado ideal, aunque esta voluntad sea literalmente como un paso en la oscuridad[57]. Para conseguir la habilidad de dirigir la mente eficazmente, el Nuevo Pensamiento aconseja la práctica de la concentración; dicho de otra manera, el dominio del autocontrol. Debe aprenderse a ordenar las tendencias de la mente de forma que se puedan anexionar al ideal escogido; con este propósito deberían reservarse momentos para la meditación silenciosa, individual, preferiblemente en una habitación donde el ambiente sea favorable al pensamiento espiritual; hablando en términos del Nuevo Pensamiento "penetrar en el silencio"[58].
>
> »Llegará un tiempo en el que en la atareada oficina o en la ruidosa calle, podrás penetrar en el silencio sólo con que extiendas el manto de tu pensamiento sobre ti mismo y percibas que allí y en todas partes el Espíritu de la Vida, el Amor, la Sabiduría, la Paz, el Poder y la Plenitud Infinita, te guía, te guarda, te protege y te conduce; en esto consiste el espíritu de la oración continuada[59].

Uno de los hombres más intuitivos que jamás he conocido tenía un despacho en una oficina de la ciudad en el que trabajaban varios empleados constantemente, y a menudo hablaban en voz alta. Por entero impertérrito ante cuantos sonidos le rodeaban, este hombre creyente, autoconcentrado, corría completamente en cualquier momento de perplejidad las cortinas de la intimidad sobre él y quedaba encerrado en su propia aura psíquica, y tan ajeno a las distracciones como si estuviese solo en un bosque. Acogía cualquier dificultad en un silencio místico, esperaba una respuesta y permanecía completamente pasivo hasta que llegaba la contestación, y ni una sola vez, en muchos años de experiencia, se sintió decepcionado o perdido»[60].

Me gustaría saber en qué difiere *intrínsecamente* esa experiencia de la práctica del «recogimiento» o «recuerdo de Dios», que desempeña un papel tan importante en la disciplina cristiana. Denominado también práctica de la presencia de Dios (y así lo conocemos nosotros, por ejemplo, en Jeremy Taylor), el eminente maestro Álvarez de Paz lo define en su trabajo sobre la contemplación:

«Es el recuerdo de Dios, el pensamiento de Dios, lo que le hace presente en todo lugar y en toda circunstancia, nos hace comulgar con él con respeto y amor, y nos llena de deseo y afecto hacia Él [...]. ¿Queréis libraros de todo mal? No perdáis nunca este recuerdo de Dios, ni en la prosperidad ni en la adversidad, cualesquiera que fueran; no invoquéis para excusaros de este deber, ni la dificultad ni la importancia de vuestro trabajo porque siempre podéis recordar que Dios os ve, que estáis bajo su mirada. Si lo olvidáis mil veces, reanimad el recuerdo otras mil; si no podéis practicar este ejercicio continuamente, familiarizaros tanto como podáis con Él, y, como

quienes en un invierno riguroso se acercan al fuego tan a menudo como pueden, id, tan frecuentemente como podáis, hacia este ardiente fuego que calentará vuestra alma»[61].

Todas las asociaciones externas de la disciplina católica son, por supuesto, totalmente diferentes del pensamiento de *mind-cure*, pero la parte puramente espiritual del ejercicio es idéntica en ambas comuniones, y en las dos quienes lo aconsejan lo hacen con autoridad, ya que evidentemente experimentaron aquello de que hablan. Volvamos a comparar algunas afirmaciones de la curación mental:

«El pensamiento elevado, sano y puro, se puede alentar, promover y acentuar. Su corriente puede dirigirse hacia grandes ideales hasta que constituye un hábito y encuentra un canal. Mediante esta disciplina el horizonte mental puede inundarse de la alegría de la belleza, la plenitud y la armonía. Alcanzar un pensamiento justo y elevado puede parecer difícil al principio, incluso mecánico, pero a la larga la perseverancia lo volverá fácil, después agradable y al final placentero.

»El mundo real del alma está formado por sus pensamientos, sentimientos, imaginaciones. Si *queremos* podemos volver la espalda al plano inferior de los sentidos y elevarnos hasta el reino de lo espiritual y lo real hasta conseguir residir en él; la asunción de estados de expectación y receptividad atraerá la alegría espiritual que penetrará de forma tan natural como el aire lo hace por un agujero […]. Siempre que el pensamiento no está ocupado con el deber cotidiano o el trabajo, debería elevarse a la atmósfera espiritual. En todo día quedan momentos tranquilos y ratos de insomnio por las noches que se podrían dedicar a este sano y placentero ejercicio; si alguien que jamás ha hecho esfuerzo sistemático alguno

> para elevar y controlar las fuerzas del pensamiento sigue con seriedad, durante un solo mes, el curso que hemos sugerido, quedará sorprendido y satisfecho con los resultados, y nada le inducirá a volver al pensamiento distraído y sin objeto, totalmente superficial. En estas circunstancias favorables, el mundo exterior, con toda su fluidez de acontecimientos diarios, queda excluido, y se penetra en el santuario silencioso del templo interior del alma. La receptividad espiritual se hace delicadamente sensible y la "voz silenciosa y tenue" es audible, las tumultuosas olas de los sentidos externos callan y se produce una gran calma; el yo deviene gradualmente consciente de que está cara a cara con la Presencia Divina, aquella vida poderosa, salutífera, amante, paternal, que está más cerca de nosotros que nosotros mismos. Existe un contacto del alma con el alma del Padre y una afluencia constante de vida, amor, virtud, salud y felicidad de la Fuente Inagotable»[62].

Cuando lleguemos al tema del misticismo os someteréis a una inmersión tan profunda en tales estados de conciencia que quedaréis empapados, por decirlo de alguna manera, y el escalofrío de la duda que podía afectaros ya habrá pasado; me refiero a la duda de si toda esta literatura no es pura retórica y charlatanería *pour encourager les autres*. Creo que os convenceréis entonces de que estos estados de conciencia unitiva forman un tipo de experiencias perfectamente definidas, en las cuales el alma toma parte ocasionalmente, y algunas personas los viven más amplia y profundamente de lo que vivirían cualquier otra cosa; lo que me conduce a una reflexión filosófica general con la que podría zanjar el tema de la mentalidad sana y cerrar un capítulo que temo haber alargado demasiado: la relación de esta mentalidad sana sistematizada y de la religión de *mind-cure* con la vida y el método científicos.

En otra conferencia trataré explícitamente sobre la relación de la religión con la ciencia por un lado, y por otro, de la religión con el pensamiento primitivo. Hoy en día existen personas que se autodenominan «científicos» o «positivistas» que os dirán que el pensamiento religioso consiste en una simple supervivencia, una regresión atávica al tipo de conciencia que la humanidad, en sus ejemplos más clarificadores, dejó atrás y superó hace ya tiempo. Si les pedís que se expliquen con mayor concreción, probablemente os dirán que el pensamiento primitivo todo lo concibe bajo la forma de la personalidad. El primitivo piensa que las cosas actúan con fuerzas personales y finalidades individuales; incluso la naturaleza exterior obedece a exigencias y necesidades personales, como si se tratase de poderes elementales. Ahora bien, la ciencia, por otro lado —afirman tales positivistas— ha demostrado que la personalidad, lejos de ser una fuerza elemental en la naturaleza, no es sino un resultado pasivo de las fuerzas realmente elementales, físicas, químicas, fisiológicas y psico-físicas, que son impersonales y de carácter general; no hay nada individual que actúe en el universo excepto cuando obedece y ejemplifica una ley universal. Por lo tanto, si les preguntaseis de qué forma la ciencia ha sustituido el pensamiento primitivo y desacreditado su particular manera de mirar las cosas, os dirán sin duda que ha sido mediante el estricto uso del método de verificación experimental. Seguid prácticamente las concepciones de la ciencia —os repetirán—, las concepciones que ignoran totalmente la personalidad, y siempre se confirmarán; el mundo está hecho de tal forma que todas vuestras esperanzas se verificarán cuando los términos de los que las deduzcáis sean impersonales y universales.

Sin embargo, analizamos aquí la curación mental con su filosofía diametralmente opuesta, pero que establece una afirmación idéntica. Vivid como si fuese verdad —dice— y cada día os probará que es cierto; vuestra experiencia mental y corporal verifi-

cará que las energías que controlan la naturaleza son personales, que los poderes del universo responden directamente a vuestras llamadas y necesidades. Y que la experiencia verifica ampliamente estas ideas religiosas primitivas queda probado por el hecho de que el movimiento de *mind-cure* se expande como lo hace, no simplemente a través de la proclama y la persuasión, sino también por palpables resultados empíricos. Aquí, en plena expansión de la autoridad de la ciencia, continúa una guerra agresiva contra la filosofía científica, que resurge usando los métodos y las armas peculiares de la ciencia. Creyendo que un poder superior nos preservará mejor que según podamos hacerlo nosotros mismos, y lanzándonos en su busca, la creencia no sólo no resulta impugnada, sino que es corroborada a través de la observación.

Cómo se efectúan las observaciones, cómo resultan confirmados los resultados, es algo bastante evidente en las narraciones citadas, aún citaré un par de ellas, breves, para añadir al tema un giro concreto. He aquí una:

> «Una de mis primeras experiencias de aplicación de lo que había aprendido la obtuve dos meses después de visitar al curandero. Caí y me torcí el tobillo derecho, tal y como ya me había ocurrido cuatro años antes; aquella vez tuve que andar con muletas y llevar una tobillera elástica durante algunos meses, y desde entonces vigilaba particularmente el tobillo. Esta vez, apenas me levanté, me hice la siguiente reflexión positiva: "Sólo existe Dios, y toda vida procede perfectamente de Él. No me puedo torcer nada ni herirme, dejaré que Él se cuide de mí". Nunca más me dolió, y aquel día caminé dos millas».

El propio caso no sólo explica la experiencia y la verificación, sino también el elemento de pasividad y sumisión de que hablamos.

«Una mañana fui a la ciudad a comprar algunas cosas. Hacía poco que había salido cuando comencé a encontrarme mal; la sensación de malestar aumentó rápidamente hasta que sentí un fuerte dolor en todos los huesos, mareo, debilidad, dolor de cabeza, todos los síntomas que preceden a un resfriado; pensé que tendría la gripe porque entonces había una epidemia en Boston, o alguna cosa peor. En ese momento recordé las enseñanzas de curación que había escuchado durante todo el invierno, y pensé que era una oportunidad para probarme. Cuando volvía a casa encontré a una amiga y, con algo de esfuerzo me contuve para no contarle cómo me encontraba, con lo que gané el primer paso. Me acosté inmediatamente, mi marido quería ir a buscar al médico, pero le dije que prefería esperar hasta la mañana siguiente para ver cómo me encontraba. Entonces tuve una de las experiencias más bonitas de mi vida.

»No lo puedo expresar de otra manera que diciendo que estaba "abandonada a la corriente de la vida y dejaba que fluyese sobre mí". Perdí el miedo a una enfermedad inminente, me sentí complaciente y sumisa, no sentía esfuerzo alguno intelectual ni tensión del pensamiento. Mi idea dominante era: "Contempla a la sierva del Señor, hágase en mí según Vuestra Voluntad", y una completa confianza en que todo iría bien, que todo *estaba* bien. Me penetraba la vida creativa y me sentí aliada con el infinito, en armonía y llena de la paz que sobrepasa toda comprensión. No había lugar en mi mente para un cuerpo desajustado. No poseía conciencia del tiempo, ni del espacio, ni de las personas, sino sólo del amor, la alegría y la fe. No sé cuánto duró este estado, ni cuándo me dormí, pero al despertar *estaba bien*».

Ejemplos demasiado triviales[63], si bien algo encontramos en ellos del método de experimentación y verificación. Respecto al siguiente punto, es indiferente que consideréis a los pacientes como víctimas ilusas de su imaginación o no. El hecho de parecerles que se habían curado mediante los experimentos verificados es suficiente para convertirlos al sistema, y aunque es evidente que se debe poseer una estructura mental determinada para obtener estos resultados (ya que no todos pueden curarse satisfactoriamente, como no puede hacerlo tampoco el primer médico a quien consultan). Sería pedante, y demasiado escrupuloso para quienes *pueden* verificar su filosofía primitiva de curación mental con métodos experimentales como éste, dejarlos por imposibles por el imperativo de terapéuticas más científicas. ¿Qué debemos pensar de todo esto? ¿Ha exigido la ciencia una confirmación demasiado amplia?

Creo que las peticiones del científico sectario son, como mínimo, prematuras. Las experiencias que hemos estudiado a lo largo de esta hora (y otros muchos tipos de experiencias religiosas como éstas) muestran el universo sencillamente como un asunto mucho más complejo de lo que ninguna secta, ni siquiera la científica, considera. Al fin y al cabo, ¿qué son nuestras verificaciones sino experiencias acordes con sistemas de ideas más o menos aislados (sistemas conceptuales) que nuestras mentes han estructurado? Sin embargo, ¿por qué, en nombre del sentido común, debemos asumir que únicamente uno de estos sistemas de ideas puede ser verdadero? El resultado obvio de la experiencia total es que el mundo puede ordenarse según muchos sistemas de ideas, como de hecho sucede entre diferentes hombres, y cada vez proporcionará un tipo característico de gobierno mientras se rechaza otro tipo. La ciencia nos proporciona a todos la telegrafía, la luz eléctrica y la diagnosis, y consigue prevenir y curar gran cantidad de enfermedades. La religión en forma de *mind-cure* nos proporciona, a algunos, serenidad, equilibrio moral y felicidad, y previene algunas clases de enfermedades, como hace la ciencia, o actúa incluso sobre un tipo de persona determinado. Por lo tanto, evidentemente, ciencia y religión son llaves genuinas para abrir la cámara del tesoro del mundo a quien sepa usar ambas; es igualmente evidente que ninguna de las dos excluye el uso simultáneo de la otra. Y ¿por qué, después de todo, no puede ser el mundo lo bastante complejo como para consistir en muchas esferas de realidad interpenetradas, a las que no podemos acceder alternativamente usando concepciones diferentes y asumiendo actitudes diferentes, al igual que los matemáticos manejan los mismos hechos numéricos y espaciales en geometría, geometría analítica, álgebra, cálculo, y siempre salen bien parados? Desde este punto de vista, religión y ciencia, cada una verificada a su manera, en cada momento y en cada vida, serían coeternas. El pensamiento primitivo, con su fe en las fuerzas personales in-

dividualizadas, parece, de todas formas, más lejos que nunca de ser desplazado por la ciencia del terreno actual. Muchas personas instruidas aún lo consideran el canal experimental más directo para mantener su intercambio con la realidad[64].

El asunto de la *mind-cure* lo tuve tan a la mano que no puede resistir la tentación de utilizarlo para forzaros a reparar en estas últimas verdades; sin embargo, hoy debo contentarme con esta breve indicación. Las relaciones de la religión con la ciencia y el pensamiento primitivo recibirán una atención más explícita en una conferencia posterior.

APÉNDICE (véase la nota 63)

Caso I

> «Mi experiencia es ésta: Estuve mucho tiempo enfermo, y uno de los primeros efectos de la enfermedad, hace doce años, fue una diplopía que me privó casi por completo del uso de los ojos para leer y escribir, y otro posterior, excluirme de todo tipo de ejercicio so pena de cansarme muchísimo. Me habían tratado los mejores doctores de Europa y Norteamérica, en cuya capacidad para sanarme confiaba, pero con resultados escasos o nulos. En el momento en que comenzaba a empeorar rápidamente oí ciertas cosas que me proporcionaron el suficiente interés hacia la curación mental como para probarla. No tenía esperanza alguna de mejorar, sólo era una probabilidad que aprovechaba, en parte porque mi pensamiento se interesaba por la nueva posibilidad a mano, y en parte porque no veía otra oportunidad. Fui a ver a X a Boston, de quien algunos amigos habían obtenido, o así lo creían, gran ayuda; el tratamiento era silencioso, se decía poca cosa, y lo poco que se decía no me convencía en absoluto; fuese cual fuese la influencia sufrida, se trataba de la proyección del pensamiento o sensaciones de

otra persona sobre mi mente inconsciente, sobre mi sistema nervioso, por decirlo así, mientras estábamos sentados juntos, callados. Desde el comienzo creí en la posibilidad de tal acción porque conocía el poder que tiene la mente para dar forma, ayudando o impidiendo las actividades nerviosas del cuerpo, y pensaba que la telepatía era verosímil, aunque no se hubiese demostrado. No obstante, sólo lo creía como posibilidad, y no tenía convicción alguna fuerte ni fe religiosa o mística relacionada con lo que pensaba, que hubiese podido poner en juego la imaginación.

»Me senté silencioso con el curandero durante media hora diaria sin resultados iniciales, pero después, pasados unos diez días, adivine, bastante repentinamente, consciente de una corriente nueva de energía que ascendía en mi interior, de una sensación de poder que iba más allá de los miembros enfermos, de un poder romper los límites que, aunque yo no lo había intentado antes, habían sido en mi vida durante muchos años verdaderos muros demasiado altos para ser escalados. Comencé a leer y caminar como hacía años que no lo hacía, siendo el cambio repentino, acusado e inequívoco. Esta corriente pareció aumentar durante algunas semanas, pudieron ser tres o cuatro, hasta que en verano lo dejé y volví a seguir el tratamiento al cabo de unos meses. El estímulo fue permanente y no me abandonó, ganando terreno en lugar de perderlo; con esta mejoría parecía, de alguna manera, que la influencia se hubiese agotado, y a pesar de que mi confianza en el poder de la cura era mucho mayor que en la primera experiencia, y debería haberme ayudado a mejorar la salud y fortalecerme si mi fe en la misma hubiese sido el factor principal, nunca más obtuve ningún resultado tan sorprendente o tan claramente marcado

como el que alcancé cuando lo probé la vez primera, con poca fe y dudosa esperanza. Es difícil manifestar toda la evidencia de este tema con palabras, recoger en un informe claro todo aquello en que se basan las conclusiones, pero siempre he sentido que tenía razón suficiente para justificar (al menos en lo que a mí respecta) la conclusión a la que llegué, y desde entonces he sostenido que el cambio físico fue, primero, el resultado de un cambio forjado en mí por una transformación de estado de ánimo, y, segundo, que este cambio de estado de ánimo no era, excepto de una forma secundaria, producido por la influencia de una imaginación excitada, o por una sugestión de tipo hipnótico recibida *conscientemente*. Finalmente, creo que este cambio fue el resultado de recibir, telepáticamente, y sobre un estado mental algo inferior al nivel de la conciencia inmediata, una actitud más sana y energética proveniente de otra persona, cuyo pensamiento se dirigía sobre mí con la intención de imprimirme la idea de tal actitud. En mi caso, la enfermedad era claramente de las clasificables de nerviosa, no orgánica, pero gracias a la observación llegué a la conclusión de que la línea divisoria que se ha trazado es arbitraria, ya que los nervios controlan las actividades internas y la nutrición del cuerpo totalmente. Creo que el sistema nervioso central, estimulando e inhibiendo centros locales, puede ejercer una gran influencia sobre todo tipo de enfermedad si se consigue que actúe. En mi opinión, la cuestión es tan sólo cómo conseguirlo, y pienso que la incertidumbre y las sensibles diferencias en los resultados obtenidos por medio de la *mind-cure* sólo muestran hasta qué punto ignoramos las fuerzas que ahí actúan y los medios con los que podríamos estimularlas. Mi observación de los demás y de mí mismo me asegura que tales

resultados no son debidos a coincidencias casuales; que la mente consciente, la imaginación, toma parte (en múltiples casos) como factor decisivo es completamente cierto, pero en muchos otros casos, algunos muy extraordinarios, parece no tener ninguna relación. En conjunto me inclino a pensar que así como la acción curativa, igual que la morbosa, procede de la mente normalmente *inconsciente*, así también las impresiones más fuertes y efectivas proceden de una manera aún desconocida y sutil, *directamente* de una mente sana, cuyo estado, por una ley oculta de simpatía, reproducen».

Caso II

«A instancias de amigos y sin fe ni casi esperanza (seguramente a causa de una fracasada experiencia con un miembro de Ciencia Cristiana), pusimos a nuestra hija en manos de un curandero, y sanó de un problema que el médico había diagnosticado de manera descorazonadora. Aquello me interesó y comencé a estudiar seriamente el método y la filosofía de este sistema de curación. Una paz interior y una tranquilidad inusuales me invadieron gradualmente de forma tan positiva que cambié de talante; mis hijos y mis amigos notaron el cambio y lo comentaron; desaparecieron todas las sensaciones de irritabilidad, y transformé visiblemente la expresión de mi cara.

»Yo había sido fanático, agresivo e intolerante en las discusiones, tanto públicas como privadas; me volví tolerante y receptivo con los puntos de vista de los demás. Era nervioso e irritable; dos o tres veces por semana volvía a casa con dolor de cabeza provocado, suponía, por la dispepsia y la irritación gástrica; me volví sereno y tranquilo y desaparecieron completamente los problemas físicos. Solía ir a todas las entrevistas de negocios con un

miedo casi morboso; ahora miro a todo el mundo con confianza y calma interior.

»Debo decir que el desarrollo tendió hacia la eliminación del egoísmo. No me refiero únicamente a las formas más vulgares y sensuales, sino a aquellas más sutiles y generalmente disimuladas que se expresan con dolor, aflicción, pesar, envidia, etc. Este cambio me ha llevado a la comprensión práctica de la inmanencia de Dios y de la divinidad del yo interior y verdadero del hombre».

Conferencia VI y VII.
El alma enferma

En el último encuentro consideramos el temperamento de mentalidad sana como aquel que presenta una incapacidad constitucional para el sufrimiento prolongado, y en el que la tendencia a ver las cosas de una manera optimista es como el agua de cristalización en la que se establece el carácter del individuo. Veíamos cómo este temperamento puede convertirse en el fundamento de un tipo de religión peculiar, una religión donde el bien, incluso el bien de la vida de este mundo, es considerado como lo esencial que todo ser racional debe intentar alcanzar. Esta religión nos lleva a desentendernos de los peores aspectos del universo negándonos sistemáticamente a aceptarlos o darles demasiada importancia, ignorándolos en nuestros cálculos e incluso, a menudo negando completamente que existan. El mal es una enfermedad, y padecer a causa de una enfermedad es una forma adicional de enfermedad que se suma a la enfermedad original. Incluso el arrepentimiento y el remordimiento, afecciones que entran en el carácter de los ministros del bien, pueden ser sólo impulsos enfermizos y enervantes. El mejor arrepentimiento es aprestarse y trabajar por la justicia y olvidar que alguna vez se ha estado en relación con el pecado.

La filosofía de Spinoza está entretejida de este tipo de mentalidad sana, y éste ha sido uno de los grandes secretos de su fascinación. Quien es guiado por la razón, según Spinoza, también lo es por la influencia del bien sobre su mente; el conocimiento del mal es un conocimiento «inadecuado», excepto para mentes ser-

viles; por eso Spinoza condena categóricamente el arrepentimiento. Cuando el hombre comete errores, dice:

> «Se puede esperar que los tormentos de la conciencia y el arrepentimiento le ayuden a volver al recto camino y, por consiguiente, puede concluirse (como cada uno suele hacer) que estas afecciones son buenas. Mas si miramos la cuestión de cerca encontraremos que no sólo no son buenas, sino que, al contrario, se trata de pasiones perversas y nocivas; porque es manifiesto que siempre podemos obrar mejor si nos guiamos por la razón y el amor a la verdad que por el escrúpulo de conciencia y el remordimiento, que son malos y perjudiciales en la medida en que constituyen un género particular de tristeza, y ya he probado las desventajas de la tristeza, y he demostrado que deberíamos luchar por mantenerla fuera de nuestras vidas. Deberíamos esforzarnos, ya que la intranquilidad de la conciencia y el remordimiento son de esa complexión, por rehuir y evitar semejantes estados de ánimo»[65].

En el seno del cristianismo, el arrepentimiento de los pecados ha sido el acto religioso fundamental y la mentalidad sana siempre se ha presentado en su versión más suave. Arrepentirse, según los cristianos de mente sana, quiere decir *escapar* del pecado, no lamentarse y torturarse por haberlo cometido. La práctica católica de la confesión y la absolución es, en uno de sus aspectos, poca cosa más que un método sistemático de conservar la mentalidad sana. Por medio de la confesión las cuentas de un hombre con el mal son periódicamente saldadas y verificadas, y así puede comenzar una nueva página sin ninguna vieja deuda. Cualquier católico nos dirá cómo se siente de limpio, fresco y libre después de la operación purificadora. Martín Lutero no pertenecía en modo alguno al tipo de mentalidad sana en el sentido radical en que la hemos tratado, y rechazaba la absolución sacerdotal del

pecado. Pero sobre este tema del arrepentimiento tenía algunas ideas muy de mentalidad sana, debidas sobre todo a la amplitud de su concepción de Dios.

> «Cuando era fraile —dice— pensaba que estaba completamente marginado si alguna vez sentía la lujuria, es decir, si sentía una mala inclinación: la lujuria, el odio, la ira o la envidia hacia algún hermano. Probé muchas maneras de ayudar a calmar mi conciencia, pero no era posible, porque la concupiscencia y la lujuria volvían, de forma que no podía reposar; siempre me encontraba atormentado por estos pensamientos: has cometido este o aquel pecado, estás infectado por la envidia, la impaciencia y demás pecados; has entrado en vano en esta orden santa, y todas tus buenas obras son inútiles. Si hubiese entendido bien entonces estas palabras de san Pablo: "La carne desea lo contrario que el Espíritu, y el Espíritu lo contrario que la carne, y están siempre en lucha uno contra otro, de manera que no puedes hacer lo que deseas", no me habría atormentado tan miserablemente, sino que habría pensado y repetido a mí mismo, como a menudo hago ahora: "Martín, no estarás completamente sin pecado porque eres carne, por eso sentirá siempre esta lucha". Recuerdo que Staupitz tenía la costumbre de decir: "He jurado a Dios mil veces que me convertiría en un hombre mejor, pero nunca he realizado el juramento. De ahora en adelante no haré este juramento porque he aprendido, con la experiencia, que soy incapaz de cumplirlo. A menos que Dios me fuese favorable y misericordioso por el amor de Cristo, no seré capaz, con todos mis votos y todas mis buenas obras, de presentarme ante Él". No se trataba únicamente de desesperación verdadera, sino también piadosa y santa, y quienes sean salvados deberían confesar lo mismo de palabra y corazón. Por-

que el piadoso no cree en su virtud. Miran a Cristo como el reconciliador que ofrece su vida por sus pecados. Además, saben que la permanencia del pecado no servirá para acusarles, sino que les será perdonado libremente; no obstante, luchan con el espíritu contra la carne con tal de no *satisfacer* los deseos de ésta, y aunque sienten que la carne se enardece y se rebela, y que ellos mismos caen a menudo en el pecado por flaqueza, no se descorazonan ni piensan, en consecuencia, que su estado y tipo de vida y las obras que han hecho según su vocación disgustan a Dios, sino que se sobreponen por la fe»[66].

Una de las herejías por la cual los jesuitas condenaron tan abominablemente a aquel genio espiritual, Molinos, mentalmente sano, era su opinión sobre el arrepentimiento:

«Cuando caes en falta, sea del tipo que sea, no te preocupes ni te aflijas por haberlo hecho. Porque hay partes de nuestra frágil naturaleza tocadas por el Pecado Original. El enemigo común te hará creer, tan pronto como caigas en una falta, que vas errado y, por lo tanto, estás fuera del favor de Dios y, a la par, te hará desconfiar de la Gracia Divina, señalando tu miseria y agigantándola. Te hará creer que cada día tu alma se vuelve peor en lugar de mejor, mientras reincide a menudo en estos errores. ¡Oh, Alma bendita, abre tus ojos y cierra la puerta a estas sugestiones diabólicas, sabedora de tu miseria y confiando en la misericordia divina! ¿No sería un loco quien, compitiendo en una carrera, cayese en el mejor momento de la misma y se quedase en tierra gimiendo y afligiéndose por su caída? Hombre —le dirían—, no pierdas el tiempo, levántate y vuelve a la carrera, porque quien se vuelve a alzar de prisa y continúa su carrera es como si no hubiese caído. Si ves que caes una y mil veces debes usar el remedio que te ofrezco, es decir, la confian-

za amorosa en la misericordia divina. Ésas son las armas con las que debes luchar y vencer la cobardía y los vanos pensamientos. Éste es el medio que debes utilizar: no perder el tiempo, no inquietarte y cercenar el mal»[67].

En contraste con este punto de vista de mentalidad sana, si lo consideramos como una manera de minimizar el mal deliberadamente, hay un punto de vista radicalmente opuesto, una manera de maximizar el mal, digamos, basada en la persuasión de que los aspectos negros de nuestra vida son su esencia, y que percibimos mejor el significado del mundo cuanto más los acercamos al corazón. Debemos dedicarnos ahora a esta forma más maliciosa de entender la situación. Así como puse punto final a la última hora con una reflexión filosófica general sobre la forma de mentalidad sana de tomarse la vida, me agradaría aquí hacer una nueva reflexión filosófica antes de emprender esta tarea más gravosa. Excusad la breve demora.

Si admitimos que el mal es una parte esencial de nuestro ser y la llave para la interpretación de nuestra vida, nos abrumamos con una dificultad que siempre ha sido gravosa para las filosofías de la religión. El teísmo, fuera cuando fuese que se erigiera en filosofía sistemática del universo, ha mostrado siempre cierta desgana en dejar que Dios fuese algo menos que el TODO. En otras palabras, el teísmo filosófico ha tendido a ser panteísta o monista, y a considerar el mundo como unidad absoluta, lo que está en desacuerdo con el teísmo popular y práctico, que siempre ha sido más o menos pluralista, por no decir politeísta, y se ha mostrado muy satisfecho con un universo compuesto de múltiples principios originales, siempre que se nos permita creer que el principio divino es supremo y los otros le están subordinados. En este último caso, Dios no es necesariamente responsable de la existencia del mal; sólo lo sería si finalmente no fuese superado el mal. Pero en la visión monista o panteísta, el mal, como todo lo demás, debe tener su fundamento en Dios, y la dificultad es-

triba en ver cómo es eso posible si Dios es absolutamente bueno. Esta dificultad emerge en cada forma de filosofía en la que el mundo se presenta como una unidad perfecta. Esta unidad es un *individuo* y sus peores partes deben ser tan esenciales como las mejores, deben ser necesarias para hacer que el individuo sea lo que es, de manera que si cualquier parte desapareciera o se alterase, ya no sería *aquel* individuo en absoluto. La filosofía del idealismo absoluto, hoy presente con tanta pujanza en Escocia y América, debe luchar contra esta dificultad al igual que el teísmo escolástico lo hizo en su tiempo. Y aunque sería prematuro decir que no existe ninguna salida clara o fácil, la única escapatoria *obvia* de la paradoja consistiría en separarse de la concepción monista y dejar que el mundo existiera desde el principio de forma pluralista, como conjunto o colección de cosas y principios superiores e inferiores, más que como un hecho absolutamente unitario; porque en ese caso el mal no tendría por qué ser esencial, podría ser, y tal vez siempre lo haya sido, un fragmento independiente sin derecho racional o absoluto a vivir junto con el resto, por lo que podemos esperar que al final nos desembarazaremos de él.

Ahora bien, el evangelio de la *mind-cure*, tal como lo hemos descrito, da claramente su voto a esta visión pluralista. Mientras que el filósofo monista se encuentra más o menos obligado a decir, como Hegel, que todo lo que es real es racional, y que el mal como elemento requerido dialécticamente debe precisarse, conservarse y consagrarse, y debe asimismo tener una función que se le ha adjudicado en el sistema final de la verdad, la *mind-cure* rechaza afirmar nada semejante[68]. El mal, sostiene, es enfáticamente irracional y no se ha de precisar, ni conservar, ni consagrar, en ningún sistema final de la verdad. Es una pura abominación hacia el Señor, una irrealidad ajena, un elemento superfluo que debe ser abandonado y negado y, si es posible, suprimida y olvidada su memoria. El ideal, lejos de ser coextensivo con la

realidad total, es un simple *extracto* de la realidad, marcado por su liberación de todo contacto con esta materia enferma, inferior y residual. Ésta es la noción que nos es planteada de manera justa y directa, a partir del hecho de que hay elementos en el universo que no pueden constituir un todo racional en conjunción con los demás elementos y que, desde el punto de vista de cualquiera de los sistemas que formen los otros elementos, sólo pueden ser considerados como simple irrelevancia y accidente, como «residuos», por decirlo así, y como cuestión fuera de lugar.

Os pido que no olvidéis esta noción, ya que aunque la mayoría de los filósofos parece olvidarla o desdeñarla demasiado para mencionarla, creo que deberemos admitir, en definitiva, que contiene un elemento de verdad. El evangelio de la *mind-cure* aparece así otra vez con dignidad e importancia. Hemos visto que es una religión genuina, y no una simple llamada ingenua a la imaginación para curar enfermedades; hemos visto que su método de verificación experimental no es diferente del método de cualquier ciencia, y ahora incluso la encontramos como defensora de una concepción perfectamente definida de la estructura metafísica del mundo. Espero que, a la vista de todo esto, no lamentaréis que la haya sometido tan extensamente a vuestra atención.

Digamos ahora adiós a esta forma de pensar, por un momento, y prestemos atención a aquellas personas que no pueden librarse con rapidez del peso de la conciencia del mal, pero que están destinadas fatalmente a sufrir con su presencia. Así como vimos en la mentalidad sana niveles superficiales y profundos, una felicidad parecida a la de un simple animal y tipos de felicidad regeneradora, también hay diferentes niveles de mentalidad morbosa, y unos mucho más intensos que otros. Hay personas para quienes el mal sólo significa un mal ajuste con las *cosas*, una correspondencia errónea entre la vida personal y el medio ambiente. Un mal de esta especie es sanable, al menos en principio, en el

plano natural, ya que sólo modificando el yo o las cosas, o ambos, los dos términos se pueden ajustar y de nuevo todo resultará tan alegre como las campanas de una boda. Pero hay otras personas para quienes el mal no constituye una mera relación del sujeto con las cosas exteriores particulares, sino algo más radical y general, que no puede curar ninguna reorganización del medio ambiente ni disposición del yo íntimo, y que requiere un remedio sobrenatural. En conjunto, las razas latinas tienden a mirar el mal de la manera primera: como formado por males y pecados en plural, divisible punto por punto. Las razas germánicas tendieron más bien a pensar en el Pecado en singular y con P mayúscula, como algo constituido de manera natural e inseparable de nuestra natural subjetividad, y que no puede extirparse jamás con operaciones superficiales poco sistemáticas[69]. Estas comparaciones raciales siempre están abiertas a la excepción, pero es indudable que el tono religioso nórdico se ha inclinado a la persuasión más profundamente pesimista, y veremos que esta forma de sentir, al ser la más extrema, es la más instructiva para nuestro estudio.

La psicología reciente hace un uso frecuente de la palabra «umbral» como designación simbólica del punto donde un estado mental se convierte en otro. Así, hablamos del umbral de la conciencia de un hombre en general para indicar la cantidad de ruido, presión u otros estímulos exteriores necesaria para atraer su atención. Quien tenga un umbral elevado se dormirá en medio de cierto índice de ruido, en el que otra persona con un umbral más bajo despertaría inmediatamente. De manera similar, cuando alguien es sensible a pequeñas diferencias en cualquier tipo de sensación, decimos que tiene un «umbral diferencial» bajo, y su mente será fácilmente consciente de las diferencias en cuestión. Podemos hablar perfectamente de un «umbral de dolor», un «umbral del temor», un «umbral de la miseria» y constatar que la conciencia de algunos individuos los superan rápidamente, pe-

ro que para otros resultan demasiado altos para que su conciencia los rebase. Los optimistas y aquellos de mentalidad sana viven habitualmente en el margen soleado de su línea de miseria; los depresivos y melancólicos viven más allá, en la oscuridad y la aprehensión. Son hombres que dan la impresión de haber nacido con estrella, mientras que los otros parecen haber nacido junto al umbral del dolor, donde las irritaciones más ligeras se perciben con fatalidad.

¿No os parece que quien vive habitualmente junto al umbral del dolor debería necesitar un tipo de religión diferente de quien habita en el otro lado? Esta pregunta, sobre la relatividad de diferentes tipos de religión para diferentes tipos de necesidad, surge de manera natural en este punto y se convertirá en un problema serio antes de que concluyamos. Pero antes de enfrentarnos a él en términos generales debemos centrarnos en la tarea poco agradable de escuchar lo que las almas enfermas, como las llamaremos por contraste con las de mentalidad sana, han de decir sobre los secretos de su cautiverio, su forma peculiar de conciencia. Así, pues, damos la espalda resueltamente a los nacidos una vez y a su evangelio optimista de color azul celeste. No gritemos sin más, a pesar de las apariencias, «¡viva el universo; Dios está en el cielo, en el mundo todo va bien!»; veamos antes si la pena, el dolor, el temor y el sentimiento de desamparo humano no pueden abrirnos una visión más profunda y ponernos en las manos una clave más complicada del significado de la situación.

En primer lugar, ¿cómo *pueden* cosas tan inseguras como las experiencia positivas de este mundo permitirse un anclaje estable? Una cadena es tan fuerte cuanto más débil su eslabón y, después de todo, la vida es una cadena. En la existencia más sana y próspera, ¿cuántos eslabones de enfermedad, peligro y desastre se interponen? Inesperadamente, del fundo de cada fuente de placer, como dijo el poeta, surge algo amargo, un toque de náusea, de desencanto, un hábito de melancolía, indicios de una

muerte presentida que, por fugitivos que puedan ser, dan la sensación de venir de la región más profunda y a menudo ostentan un poder de convicción impresionante. El murmullo de la vida se detiene con su toque, como una cuerda de piano deja de sonar cuando la sordina la detiene.

Naturalmente, la música puede comenzar de nuevo, a intervalos. Pero con ello, la conciencia de mentalidad sana queda con un sentimiento irremediable de precariedad. Es una campana resquebrajada que apenas puede, con gran esfuerzo y voluntad, coger el aire que precisa para tañer.

Incluso si imaginamos un hombre tan poseído de mentalidad sana que jamás haya experimentado personalmente ninguno de esos serios intervalos, si es reflexivo, debe generalizar y clasificar su suerte con la de los demás, y al hacerlo verá que su singularidad sólo es una oportunidad afortunada sin ninguna diferencia esencial. En cuyo caso se produce la falsa seguridad de que se trata de la estructura natural de las cosas, y entonces ¡Adiós seguridad! ¿No es esa suerte una frágil ficción? ¿Vuestra alegría no es muy semejante a la risa de un pícaro tras el éxito? ¡Si en realidad todo fuesen éxitos, aunque fuesen como éstos! Pero cojamos al hombre más feliz, el más envidiado del mundo, y nueve de cada diez veces su más íntima conciencia es de fracaso. O bien sus ideales sobre el éxito son mucho más elevados que los resultados obtenidos, o bien acaricia ideales secretos que el mundo no conoce, de los cuales sabe interiormente que carece.

Cuando un optimista animoso como Goethe puede expresarse de esta forma, ¿qué será de los hombres menos afortunados?

> «No diré nada —escribe Goethe en el año 1824— contra el curso de mi existencia. Pero en el fondo sólo ha habido dolor y pesadumbre, y puedo afirmar que durante todos estos 75 años no he disfrutado de cuatro sema-

nas de auténtico bienestar. Mi vida ha sido un perpetuo rodar de la piedra que debe volver a subir».

¿Qué hombre fue jamás tan afortunado como Lutero? Pese a ello, cuando envejeció, consideraba su vida anterior como si hubiese sido un absoluto desastre.

«Estoy completamente cansado de la vida, ruego que el Señor venga sin dilación y se me lleve de aquí. Que venga, sobre todo, con su Juicio Final. Aprestaré mi cuello, el trueno rugirá y yo reposaré». Y con un collar de ágatas blancas en la mano añadió: «¡Oh Dios, asegúrame que vendrá sin tardar! Estoy dispuesto a comerme este collar hoy para que el Juicio sea mañana». La princesa Electora, un día que Lutero cenaba con ella, le dijo: «Doctor, desearía que vivieseis cuarenta años más». «Señora —respondió él—, antes que vivir cuarenta años más, preferiría perder la oportunidad de ir al Paraíso».

Así, pues, ¡fracaso, fracaso! son las palabras que el mundo nos reitera en cada momento. Nosotros las difundimos con nuestros errores, delitos, oportunidades perdidas, con todos los testimonios de nuestra incapacidad profesional. Con qué énfasis nos destruye. Ningún fácil castigo, ninguna excusa sencilla o expiación formal satisfarán las demandas mundanas, sino que cada libra de carne debida se arranca con toda su sangre. Las más sutiles formas de sufrimiento que conoce el hombre están entreveradas con las más venenosas humillaciones.

Son experiencias humanas primeras; un proceso tan general y duradero es, evidentemente, una parte integral de la vida. «Existe, de hecho, un factor en el destino humano —escribe Robert Louis Stevenson— que la ceguera misma no puede controvertir. Cualquier cosa que nos propongamos hacer, no prometemos acabarla con éxito; el fracaso es el destino añadido»[70]. Estando nuestra naturaleza tan enraizada en el fracaso, ¿es extraño que los teólogos lo hayan tomado como esencial y pensado que sólo a

través de la experiencia personal de la humillación que engendra se llegue al sentido más profundo del significado de la vida?[71]

Pero éste es sólo el primer estadio de la enfermedad del mundo. Haced un poco más grande la sensibilidad del ser humano, llevadlo un poco más allá del umbral de la miseria y la buena calidad de los momentos de éxito, cuando ocurren, se deteriora y se vicia. Todos los bienes naturales perecen. La riqueza tiene alas, la fama es un suspiro, el amor una estafa, la juventud, la salud y el placer desaparecen. Las cosas que siempre acaban siendo polvo y desencanto, ¿pueden constituir los bienes auténticos que añoran nuestras almas? Al final de todo aletea el gran espectro de la muerte universal, la negrura que todo lo envuelve:

> «¿Qué provecho obtiene un hombre de cuanto trabajo realiza bajo el sol? He considerado lo que mis manos hicieron, lo he contemplado, todo era vanidad e ilusión del espíritu. Porque cuanto les ocurre a los hijos del hombre les ocurre a las bestias, como muere uno muere el otro, todos vienen del polvo y al polvo vuelven […]. Los muertos no saben nada, y ya no reciben recompensa alguna porque su recuerdo se ha olvidado. También han perecido su amor, su odio y su envidia; tampoco obtendrán ya una porción de nada cuanto se hace bajo el sol […]. Ciertamente, la luz es suave, y agradable para los ojos contemplar el sol, mas si un hombre vive muchos años y disfruta de ellos, forcémosle a recordar los días de oscuridad, pues serán muchos».

En resumen, la vida y su negación son tejidas al mismo tiempo, inextricablemente. Si la vida fuese un bien, su negación sería el mal; pero ambas son hechos de existencia igualmente esenciales, toda felicidad natural parece corrompida por una contradicción; el hálito del sepulcro la envuelve.

Para una mente atenta a este estado de cosas y sensible al temblor que destruye la alegría que engendra tal contemplación, el único consuelo que la mentalidad sana puede aportar es decir: «¡Necedades y torpezas, salid al aire libre!», o «¡Anímate, amigo, a partir de ahora estarás mejor si abandonas tu obstinación!». Pero con seriedad, ¿esta cháchara balbuciente puede considerarse respuesta racional? Atribuir un valor religioso al simple ir tirando despreocupado que da la breve posibilidad de un bien natural no es sino la consagración real de la negligencia y la superficialidad. Nuestros problemas son realmente demasiado profundos para *esta* curación. El hecho de que *podemos* morir, *podemos* enfermar, nos desconcierta; el hecho de que ahora, por un momento, vivimos y estamos a gusto, es irrelevante para ese desconcierto. Necesitamos una vida que no presente una correlación directa con la muerte, una salud no propensa a la enfermedad, un género de bien que no perezca; un bien que vuele más allá de los Bienes de la Naturaleza.

Todo depende de cuán sensible se muestre el alma a los desajustes. «Mi problema es que creo demasiado en la felicidad y la bondad comunes —me dijo un amigo que tenía una conciencia de ese género— y nada me puede consolar de su transitoriedad; estoy horrorizado y desconcertado con esta posibilidad». Y eso nos sucede a casi todos. Un pequeño enfriamiento del instinto y excitabilidad instintiva, una pequeña disminución del umbral del dolor descubrirá el gusano en el corazón de nuestras usuales fuentes de gozo y nos hará metafísicos de la melancolía. El orgullo de la vida y la gloria del mundo se marchitarán; después de todo, ésa es la lucha eterna entre la juventud ardiente y la vejez cansada. La vejez tiene la última palabra, la manera de mirar la vida puramente naturalista; aunque comience entusiásticamente, es seguro que acaba en tristeza. Esta tristeza anida en el corazón de todo esquema de filosofía simplemente positivista, agnóstica o naturalista. Que la optimista mentalidad sana haga lo que pue-

da con su extraño poder de vivir el momento, ignorando y olvidando; a pesar de todo el mal profundo existe para que pensemos en él, y la calavera continuará entre bromas el banquete. En la vida práctica del individuo sabemos cómo su tristeza o alegría sobre cualquier hecho real dependerá de los esquemas y esperanzas más remotos con los que esté relacionado; su significado y su forma le suministran la parte más importante de su valor. Hacedle saber que no llevan a parte alguna, y por más agradable que pueda ser de cerca, su fulgor y su belleza desaparecerán. El hombre viejo, enfermo de una insidiosa enfermedad interna, al principio puede quizá reír y vaciar de un trago el vino como siempre, pero cuando ya conoce su destino, porque los doctores se lo han revelado, no puede gozar de tales funciones. La compañía de la muerte y el gusano todo lo hacen insípido.

La brillantez de la hora presente siempre es prestataria del fondo de posibilidades con las que va ligada; dejemos que nuestras experiencias comunes se envuelvan en un orden moral eterno, dejemos que nuestro sufrimiento alcance un significado inmortal, dejemos que el cielo sonría sobre la tierra y que las deidades nos visiten, dejemos que la fe y la esperanza sean la atmósfera donde el hombre respira y sus días transcurrirán con entusiasmo, interesados con perspectivas nuevas, se estremecerán con esperanzas remotas. Situar, por el contrario, a su alrededor, el frío, la tristeza y la ausencia de todo significado permanente como pretende el naturalismo puro y el evolucionismo popular de nuestro tiempo, y el entusiasmo se detendrá o más bien se convertirá en un temblor ansioso.

Para el naturalismo, alimentado de especulaciones cosmológicas recientes, la humanidad está en una posición semejante a la de un grupo de personas que habitan en un lago helado, rodeados de montañas por las que no pueden escapar, que saben que el lago se va fundiendo poco a poco y que se acerca el día inevitable en que la última capa de hielo desaparecerá, y su destino será

ahogarse ignominiosamente. Cuanto más alegre sea el patinaje, cuanto más caliente y brillante sea el sol del día, cuanto más rojizas sean las hogueras al anochecer, más intensa será la tristeza que les penetre ante la inminente situación final.

En las obras literarias siempre se nos muestra a los antiguos griegos como modelos de la alegría mentalmente sana que la religión de la naturaleza debe engendrar; de hecho, era mucha la alegría entre los griegos, el torrente de entusiasmo de Homero por la mayoría de las cosas sobre las que brilla el sol es constante. Pero incluso los pasajes reflexivos de Homero son tristes[72] y en el momento en que los griegos, reflexivos de su yo, pensaban en los fines, se tornaban pesimistas absolutos[73]. Los celos de los dioses, el justo castigo que sigue a una felicidad excesiva, la muerte que todo lo envuelve, la oscura opacidad del destino, la crueldad final e ininteligible, constituían el fondo inmóvil de su imaginación. La hermosa alegría de su politeísmo sólo es una moderna ficción poética; no conocían alegría alguna tan preciosa como la que veremos de ahora en adelante en los brahmanes, budistas, cristianos, musulmanes y personas de religión no naturalista, que obtienen de su diversos credos contenidos de misticismo y renuncia.

La insensibilidad estoica y la resignación epicúrea constituyeron los más grandes avances que consiguió el pensamiento griego en esa dirección. El epicúreo decía: «No intentéis ser felices, sino tended más bien a la infelicidad, la felicidad profunda siempre está ligada con el dolor; así pues, aferraos a tierra firme, no tentéis los éxtasis más profundos. Evitad el desencanto esperando poco, y teniendo aspiraciones bajas y, sobre todo, no os impacientéis obsesivamente». El estoico decía: «El único bien genuino que la vida puede proporcionar a un hombre consiste en la libre posesión de su alma, los demás bienes son mentira». Cada una de estas filosofías es, en su nivel propio, una filosofía de desengaño de los favores de la naturaleza. El abandonarse confiado a las ale-

grías que la vida ofrece libremente falta completamente a epicúreos y estoicos, y lo que cada uno propone es un tipo de rescate del alma de las cenizas que resultan. El epicúreo aún espera resultados de la moderación y confía en sofocar el deseo; el estoico no espera resultados y abandona el bien natural. En cada una de estas dos formas de resignación existe dignidad; representan estadios diferentes en el proceso de sobriedad que la intoxicación primitiva del hombre, con la alegría de los sentidos, debe seguir. En uno, la sangre caliente se ha enfriado, en otros se ha enfriado del todo, y aunque hablé en pasado como si se tratara de situaciones históricas, seguramente las actitudes éticas y epicúrea serán siempre típicas y marcarán cierto estadio concreto, alcanzado en la evolución del alma dentro de un mundo enfermo[74]. Señalan el final de lo que llaman época de los nacidos una vez y representan los más altos vuelos de lo que la religión renacida llamaría el hombre puramente natural. El epicureísmo, que sólo podemos llamar religión por cortesía, y el estoicismo, que exhibe su máxima voluntad moral, abandonan el mundo como irreconciliable contradicción, y no buscan unidad superior alguna. Comparados con los complejos éxtasis que puedan gozar los cristianos regenerados sobrenaturalmente, o en los que se deleitan los panteístas orientales, sus recetas de ecuanimidad son expedientes que, en su simplicidad, parecen casi rudimentarios.

De cualquier modo, observad que no pretendo *juzgar* ninguna de estas actitudes. Sólo describo su variedad.

El camino más seguro hacia los tipos extáticos de felicidad de los que hablan los renacidos o nacidos dos veces por la fe, como realidad histórica, se ha trazado con un pesimismo mayor del que hemos considerado. Vimos cómo el fulgor y el hechizo pueden borrarse de los bienes de la Naturaleza. Sin embargo, existe un grado tan elevado de infelicidad que tales bienes pueden olvidarse por completo, y todo sentimiento de su existencia desaparecer del terreno mental; para alcanzar este extremo pesimismo

se necesita algo más que observación de la vida y reflexión sobre la muerte: el individuo ha de entregarse resueltamente a la melancolía patológica. Así como el entusiasmo mentalmente sano consigue ignorar la existencia del mal, quien está sojuzgado por la melancolía se ve forzado, a su pesar, a ignorar el bien, que para él no tendrá ya nunca realidad alguna. Esta sensibilidad y susceptibilidad al dolor mental se producen raramente cuando la constitución nerviosa es totalmente normal; no se encuentra casi nunca en personas sanas, ni siquiera cuando son víctimas de las más atroces crueldades de la fortuna externa. Advertimos aquí la constitución nerviosa de la que tanto hablé en la primera conferencia, haciendo su entrada en nuestra escena, y destinada a representar un papel importante en todo lo que seguirá. Dado que tales experiencias de melancolía son, en primer lugar, absolutamente privadas e individuales, me serviré de documentos personales; serán dolorosos de escuchar y es casi una indecencia presentarlos al público; con todo, se encuentran en la mitad de nuestro camino, y si queremos tratar seriamente el tema de la psicología de la religión, debemos olvidar de buen grado los convencionalismos y sumergirnos en la familiar y tranquila superficie oficial. Podemos distinguir muchos tipos de depresión patológica. A veces se trata de una simple tristeza y aburrimiento pasivos, desánimo, abatimiento, falta de interés, de entusiasmo o de empuje. El profesor Ribot ha propuesto el nombre de *anhedonía* para designar esta condición.

> «El estado de *anhedonía*, si puedo inventar una palabra que hace pareja con *analgesia*, ha sido muy poco estudiado, pero existe. Una niña padecía de una enfermedad del hígado que alteró su constitución durante cierto tiempo: Ya no sentía ningún afecto por sus padres, podía jugar con las muñecas, pero no le producía placer alguno; las mismas cosas que antes la hacían morir de risa, ahora no le interesaban. Esquirol observó el caso de un magistrado

> muy inteligente que también era presa de una enfermedad de hígado: en él toda emoción parecía muerta, no manifestaba perversión ni violencia, sino una completa ausencia de reacción emotiva; si iba al teatro, cosa que hacía habitualmente, no encontraba en ello placer alguno; el pensamiento de su casa, su hogar, su esposa y sus hijos ausentes le afectaba tan poco —dijo— como un teorema de Euclides»[75].

Un mareo prolongado produce en la mayoría de las personas un estado temporal de anhedonía; todo bien, tanto terreno como celestial, sólo se imagina para apartarse de él con disgusto. Un estado temporal de este tipo, conectado con la evolución religiosa de un carácter singularmente dispuesto, está bien descrito por un filósofo católico, el padre Gratry, en su recapitulación autobiográfica. A consecuencia del aislamiento mental y el estudio excesivo en la escuela politécnica, el joven Gratry cayó en un estado de agotamiento nervioso con síntomas que describe así:

> «Sufría un terror universal tal que me despertaba por la noche con sobresaltos, pensando que el Panteón caía sobre la Escuela Politécnica, o que la escuela se incendiaba, o que el Sena inundaba las catacumbas y París era engullido. Cuando estas impresiones pasaban, sufría durante todo el día y sin tregua una desolación incurable e intolerable, rayana en la desesperación. ¡Me sentía rechazado por Dios, perdido, condenado! Sentía algo semejante al sufrimiento del infierno. Antes nunca había pensado en el infierno, jamás mi mente se preocupó en ese sentido. Ni los discursos ni las reflexiones sobre el infierno me habían impresionado; no lo tenía jamás en cuenta. Ahora, de repente, sufría en la medida en que allí se sufre, pero tal vez lo más horroroso era que toda idea del cielo se apartaba de mí; ya no podía concebir nada por el estilo, ni me parecía que valiese la pena ir allí porque lo

sentía como un vacío, un elíseo mitológico, una residencia de sombras menos real que la tierra. No podría concebir la alegría, la luz, el afecto, el amor, todas estas palabras carecían de sentido. Sin duda aún habría podido hablar de ello, pero me había tornado incapaz de sentir o entender nada sobre ellas, o de esperar nada o de creer que existían. Aquélla era mi enorme e inconsolable pena, ya no percibía la existencia de la felicidad o de la perfección. Un cielo abstracto sobre una roca vacía, así era mi morada para la eternidad»[76].

Hasta aquí el tema de la melancolía, entendida como incapacidad para la alegría. Una forma mucho peor de melancolía consiste en la angustia activa y positiva, una especie de neuralgia psíquica totalmente desconocida por la vida sana. Esta angustia puede participar de diversos caracteres, unas veces predomina en ella la aversión, otras el aburrimiento y la exasperación, o la autodesconfianza y desesperación, o la sospecha, ansiedad, inquietud, miedo. El paciente puede rebelarse o someterse, puede autoacusarse o culpar a poderes externos, y puede ser o no atormentado por el enigma teórico que supone la razón de su sufrimiento. La mayoría de casos son mixtos y no debemos considerar nuestras clasificaciones con excesivo respeto. Por otra parte, sólo una proporción relativamente pequeña de casos está conectada con la esfera de la experiencia religiosa, por ejemplo, y como norma los casos desesperados no lo están. Ahora citaré literalmente el primer caso de melancolía que encontré. Es una carta de un paciente desde un manicomio francés:

«Padezco demasiado en este hospital, tanto física como moralmente. Además de los ardores y el insomnio (ya que no duermo desde que estoy aquí encerrado, y el escaso reposo que tengo lo rompen las pesadillas, y me despierto sobresaltado por pesadillas, visiones horrorosas, relámpagos, truenos, etc.), el miedo, un miedo atroz,

me oprime, me domina sin pausa y no me abandona nunca. ¿Dónde queda la justicia en todo esto? ¿Qué he hecho para merecer tal exceso de severidad? ¿Bajo qué forma me aplastará este miedo? ¡Cómo agradecería que alguien me liberara de mi vida! Comer, beber, estar despierto toda la noche, sufrir sin interrupción, ¡ésta es la herencia recibida de mi madre! Lo que no llego a entender es ese abuso de poder. Hay límites para todo, hay un camino intermedio, pero Dios no conoce caminos intermedios ni límites, y digo Dios, pero ¿por qué?, al único que he visto hasta ahora ha sido al diablo. Después de todo tengo tanto miedo de Dios como del demonio, por ello desvarío pensando únicamente en el suicidio, pero sin valor ni medios para llevarlo a efecto. Cuando lea esto, verá demostrada mi demencia; el estilo y las ideas son bastante incoherentes, yo mismo puedo darme cuenta, pero no puedo evitar de ser loco o idiota y, tal como están las cosas ¿de quién debo esperar algo? Indefenso contra el invisible enemigo que ciñe sus anillos a mi alrededor, no estaría mejor armado para enfrentarme aunque lo viese o lo hubiese visto. ¡Oh!, ¡si tan sólo me matara!, ¡qué el diablo se lo lleve!, ¡muerto, muerto de una vez por todas! Pero ya termino, ya he desvariado suficiente, y digo desvariado porque no puedo escribir otra cosa, ya no me quedan pensamientos ni cerebro. ¡Oh Dios, qué desgracia haber nacido! Nacido sin duda como un hongo, entre un anochecer y una madrugada, y qué acertado estaba cuando en el curso de filosofía en la facultad rezumaba amargura con los pesimistas. Si, de echo, en la vida existe más dolor que alegría, por lo que es una larga agonía hasta la tumba. Pienso que la vida me hace recordar que esta horrible miseria mía, junto con

este terrible miedo, pueden durar cincuenta, cien, quién sabe cuántos años más»[77].

Esta carta nos muestra dos cosas. Primero, vemos cómo la conciencia del pobre hombre se encuentra tan ahogada por la sensación del mal que ha perdido la esperanza de que haya algo bueno en el mundo: su ocupación actual lo excluye, no puede admitirlo; el sol abandonó su horizonte. Segundo, veis cómo el temperamento quejumbroso de su miseria paraliza su mente para adoptar una decisión religiosa; cuando la mente se convierte en quejumbrosa tiende más bien a la irreligiosidad, y, por lo que sé, no tomó parte jamás en la construcción de sistemas religiosos.

A la melancolía religiosa debe dársele una forma más suave. Tolstoi nos dejó, en su libro *Mi confesión*, un relato maravilloso del ataque de melancolía que lo condujo a sus conclusiones religiosas. Éstas, en algunos aspectos, son peculiares, pero la melancolía, sin embargo, presenta dos caracteres que la convierten en un documento crítico para nuestro propósito. Primero, se trata de un caso claro de anhedonía, de pérdida pasiva de la apetencia por cualquiera de los valores de la vida. En segundo lugar, muestra cómo el aspecto alterado y distante que adquiere el mundo en consecuencia estimuló la inteligencia de Tosltoi inducida hacia un tormentoso interrogatorio y a un esforzado intento de consuelo filosófico. Desearía citar largamente a Tolstoi, pero antes de hacerlo me permitiré un inciso en cada uno de estos dos puntos para tratar, en principio, nuestros juicios espirituales y el sentido del valor en general.

Resulta notorio que los hechos sean compatibles con comentarios emocionales opuestos, ya que el mismo hecho inspirará sentimientos completamente diferentes en personas diferentes y en diferentes momentos en las mismas personas. No existe conexión alguna deducible racionalmente entre cualquier hecho exterior y los sentimientos que pueda provocar; éstos tienen su fuente en otra esfera de la existencia, en la región instintiva y es-

piritual del ser humano. Imaginaos, si podéis, privados súbitamente de todas las emociones que ahora os inspira el mundo, e intentad imaginarlo *tal como es*, puramente, solo, sin vuestro comentario favorable o desfavorable, esperanzado o aprensivo. Casi os será imposible percibir tal situación de negatividad y muerte, ninguna parcela del universo tendría entonces mayor importancia que otra, y las cosas sagradas y los acontecimientos diversos carecerían de importancia, carácter, expresión o perspectiva. Cualquier valor, interés o sentido que otorguemos a nuestros respectivos mundos son simples presentes de la mente del espectador. La pasión amorosa es el ejemplo más extremo y familiar de este hecho: si ocurre, ocurre, y si no ocurre ningún proceso de razonamiento puede suscitarla; transforma el valor de la criatura amada como la salida del sol transforma el Mont-Blanc de un gris cadavérico en un rosa fascinante, y pone al mundo entero en una nueva armonía, proporcionando a la vida una efusión nueva. Lo mismo ocurre con el miedo, la indignación, los celos, la ambición, la veneración. Si se presentan la vida cambia, y que existan o no depende casi siempre de condiciones ideológicas, a menudo inorgánicas. Y así como el interés excitado que despiertan estas pasiones en el mundo es nuestra contribución al mismo, también las mismas pasiones son *regalos* de fuentes ora superiores ora inferiores, pero siempre ilógicas y fuera de nuestro control. ¿Cómo puede el viejo moribundo reconsiderar el romance amoroso, el misterio atrayente, la inminencia de cosas grandes con las que nuestro mundo se estremecía aquellos días en que era joven y estaba sano? Obsequios del cuerpo o del espíritu. Los materiales del mundo ceden pasivamente su espacio a todos estos obsequios, como el escenario recibe indiferente cualquier juego de luces de colores que le proyecten desde el foco de la tribuna.

Mientras tanto, el mundo real, práctico para cada uno de nosotros, el mundo efectivo del individuo, es el mundo compuesto, donde los hechos físicos y los valores emocionales están com-

binados de manera indiscernible; retirad o alterad cualquier factor de este complejo y obtendrías el tipo de experiencia llamada patológica.

En el caso de Tolstoi, la sensación de que la vida poseía algún significado desapareció por completo durante largo tiempo y el resultado fue una transformación en la expresión total de la realidad. Cuando estudiemos el fenómeno de la conversión o regeneración religiosa, veremos que una consecuencia frecuente del cambio operado en el sujeto es una transfiguración de la imagen que la naturaleza presente a sus ojos: le parece que un cielo nuevo brilla sobre una tierra nueva. En los melancólicos se produce normalmente un cambio similar, sólo que en dirección opuesta. Ahora el cambio parece remoto, extraño, siniestro, misterioso: desaparece el color y su aliento; su hálito es gélido, en los ojos con que mira ya no hay brillo.

«Es como si viviese en otro siglo», dice un paciente del manicomio. Y otro: «Lo veo todo a través de una nube, he cambiado y las cosas ya no son lo que eran»; un tercero afirma: «Veo, palpo, pero las cosas no se me hacen patentes porque un velo espeso altera el color y aspecto de las mismas». «Las personas se mueven como sombras y el sonido parece provenir de un mundo lejano». «Para mí ya no existe el pasado, la gente me resulta muy extraña, es como si no pudiese ver realidad alguna, como si estuviese en el teatro, como si las personas fuesen los actores y todo fuese el escenario. Ya no me encuentro a mí mismo, camino, pero ¿por qué? Flota todo ante mí, pero no deja ninguna impresión». «Lloro con falsas lágrimas, tengo manos irreales, lo que veo no es real». Éstas son las expresiones que, de forma natural, surgen de los labios de sujetos melancólicos al describir su cambiante estado[78].

Ahora bien, existen individuos presos del azoramiento más profundo por estos motivos: la rareza es errónea, la irrealidad, imposible, se trata de un misterio escondido y debe existir una

solución metafísica. Si el mundo real es tan hipócrita, tan inhóspito, ¿qué mundo, qué cosa es real? Surgen preguntas urgentes y por sorpresa, una actividad teórica de meditación y el esfuerzo desesperado de llegar a establecer relaciones con la materia; quien sufre, a menudo es conducido a una solución religiosa satisfactoria.

Tolstoi explica que cuando contaba unos cincuenta años comenzó a padecer momentos de perplejidad, a los que llamó de suspensión, en los que se sentía como si no supiese «cómo vivir» o «qué hacer». Obviamente eran momentos en los que la excitación y el interés que normalmente provocan nuestras funciones habían cesado; la vida, antes fascinante, era ahora sobria, y más que sobria muerta; aquello que siempre había mostrado un significado evidente, no tenía ahora ninguno y comenzaron a asediarle las preguntas: ¿Por qué?, ¿y ahora qué? Parecía al principio que todas las preguntas serían contestadas y que se encontraría fácilmente la respuesta; sin embargo, en la medida en que se volvían urgentes se sentía como un hombre enfermo ante las primeras molestias a las que presta poca atención hasta que se convierten en un sufrimiento continuo y entonces se da cuenta de que lo que tomaba como un malestar pasajero es, sin embargo, lo más trascendental: la muerte.

> Tolstoi dice: «Sentía que algo dentro de mí, donde había reposado siempre mi vida, se había roto; que no me quedaba nada a donde agarrarme, y que moralmente mi vida se había detenido. Una fuerza invisible me impelía a desligarme de mi existencia de alguna manera; no puede decirse exactamente que *deseara* suicidarme porque la fuerza que me alejaba de la vida era más grande, más poderosa y general que cualquier simple deseo. Era una fuerza parecida a la vieja aspiración de vivir, pero que me impelía en dirección contraria; consistía en la aspiración de mi ser entero a alejarme de la vida.

»Imaginad un hombre feliz y lleno de salud escondiendo la cuerda para no colgarse en la viga de la habitación donde cada noche duerme solo. Imaginadme no yendo a cazar más por miedo a rendirme a la fácil tentación de matarme con la pistola. No sabía lo que quería, sentía miedo de vivir, me sentía impelido a abandonarla y, a pesar de todo, esperaba todavía algo.

»Todo eso ocurrió en un tiempo que, conforme a mis circunstancias externas, debiera haber sido completamente feliz. Tenía una buena esposa que amaba y me amaba; buenos servidores y grandes posesiones que aumentaban sin ningún problema. La familia y los conocidos me respetaban más que nunca, los extraños me elogiaban y podía pensar que mi nombre era famoso sin miedo a exagerar. Además, ni estaba loco ni enfermo; al contrario, me encontraba fuerte mental y físicamente como nunca había observado en personas de mi edad. Segaba como los campesinos y podía hacer trabajos intelectuales durante ocho horas seguidas sin sentir efectos nocivos.

»Y a pesar de todo, no podía dar ningún significado razonable a acción alguna de mi vida y me sentía sorprendido de no haberme dado cuenta de todo esto desde el principio. Mi estado de ánimo era como si alguien me hubiese gastado una broma cruel y estúpida. El hombre sólo puede vivir mientras está intoxicado, embriagado de vida; sin embargo, cuando vuelve a estar sobrio no puede dejar de ver cómo todo consiste en una estúpida estafa, y lo más cierto de todo es que no hay nada de divertido o irrelevante, sino que es simplemente cruel y estúpido.

»La fábula oriental del viajero que es sorprendido en el desierto por una fiera es muy vieja. Al intentar salvarse

del feroz animal el viajero se arrojó dentro de un pozo sin agua, pero en el fondo del pozo vivía un dragón que lo esperaba con la boca abierta para devorarlo, y el infeliz, sin poder salir por miedo de ser apresado por la bestia y sin poder saltar al fondo por miedo a que el dragón lo devorara, se aferró a las ramas de un arbusto silvestre que crecía en una pared del pozo. Sus manos se debilitaban y sintió que debía dejarse conducir por el destino aunque todavía se aferraba con fuerza. En ese momento vio dos ratones, uno blanco y otro negro que caminaban plácidamente alrededor del arbusto del que colgaba y roían sus raíces.

»El viajero observó esto y supo que moriría inevitablemente; pero mientras colgaba angustiado miró hacia abajo y encontró unas gotas de miel en las hojas del arbusto, acercó la lengua y las lamió con fruición.

»Así estoy yo, colgando de las ramas de la vida sabiendo que el dragón de la muerte espera inevitablemente dispuesto a destrozarme y no puedo entender por qué soy un mártir. Intento lamer la miel que antes me consolaba pero ya no me gusta, y día y noche el ratón blanco y el negro devoran la rama de donde cuelgo. Nada más soy capaz de ver una cosa, el inevitable dragón y los ratones a los que no puedo dejar de mirar.

»Todo esto no es una fábula, sino la verdad literal incontestable que todo el mundo puede entender. ¿Cuál será el resultado de lo que haga hoy?, ¿y de lo que haré mañana? ¿Cuál será el resultado de toda mi vida? ¿Por qué debo hacer nada? ¿Hay algún otro objetivo en la vida que la muerte inevitable que me espera no anule o desmienta?

»Éstas son las preguntas más simples del mundo y se encuentran en el alma de cualquier ser humano, desde el niño más necio al viejo más sabio. Sin una respuesta es imposible, como bien he experimentado, que la vida pueda continuar.

»Sin embargo, me he repetido frecuentemente, quizá sexista algo que yo no haya captado o comprendido; no es posible que este estado de desesperación sea natural del hombre, y busco una explicación en todas las ramas del saber adquiridas. He investigado dolorosa y pacientemente y sin curiosidad vana; he buscado sin indolencia y sí con trabajo y obstinación durante días y noches. Buscaba como el hombre perdido que quiere salvarse y no encuentra nada. Más aún, me he convencido de que todos aquellos que, antes que yo, buscaron una respuesta en las ciencias tampoco encontraron nada. Y no sólo eso, sino que reconocieron que aquello que nos conduce a la desesperación y el absurdo sin sentido de la vida es el único conocimiento incuestionable accesible al hombre».

Para probar este acierto, Tolstoi cita a Buda, Salomón y Schopenhauer y sólo encuentra cuatro formas distintas con las que los hombres de su clase y sociedad estás acostumbrados a enfrentarse a la situación. La ceguera animal que lame la miel sin ver el dragón o los ratones —«y de ésta no puedo aprender nada después de lo que sé»— o el epicureísmo reflexivo que recoge todo lo que puede mientras dura el día —que consiste en un tipo de insensibilidad aún más deliberada que la anterior— o el valeroso suicidio; o contemplar al dragón y los ratones y seguir aferrándose con dolor y fortaleza al arbusto de la vida.

El suicidio consiste, naturalmente, en el camino seguro que dictaba la lógica.

> «Ahora bien —dice Tolstoi—, mientras mi intelecto trabajaba, algo dentro de mí también lo hacía y me preservaba de la acción; diría que era como una conciencia de la vida, como una fuerza que obligaba a mi mente a fijarse en otra dirección sacándome del estado de desesperación [...]. Durante todo ese año seguí preguntándome continuamente cómo terminar con esto, si con una soga o una bala. Paralelamente, durante todo este tiempo, junto a los vaivenes de mis ideas y observaciones, mi corazón seguía consumiéndose con otra emoción penetrante que sólo puedo denominar sed de Dios. Este ansia de Dios no tenía nada que ver con el ir y venir de mis ideas; de hecho, era lo contrario de tal movimiento, pero sin embargo provenía de mi corazón. Era como una sensación de temor que me hacía parecer un huérfano perdido en medio de todas estas cosas extrañas, mitigaba esta sensación de temor por la esperanza de encontrar ayuda de alguien»[79].

Del proceso tanto intelectual como emocional que, comenzando con esta idea de Dios, llevó a la recuperación de Tolstoi, no diré nada en esta conferencia y lo reservo para otro momento. Lo único que debe interesarnos ahora consiste en el fenómeno de su absoluto desencanto de la vida, y el hecho de que toda la serie de valores habituales, en un hombre tan fuerte y lleno de facultades como él, puedan parecerle una terrible mofa.

Cuando la desilusión ha ido tan lejos casi nunca es posible una *restitutio at integrum*; el hombre ha probado el fruto del árbol y la felicidad del Edén no vuelve jamás. La felicidad, cuando se alcanza, no vuelve con frecuencia, aunque su forma sea a veces bastante incisiva; no se trata de esa simple ignorancia del mal, sino de algo mucho más complejo que incluye el mal natural como uno de sus elementos propios porque no considera ese mal natural como un obstáculo o limitación, sino incluido en un bien

sobrenatural. Se trata de un proceso de redención y no de un simple retorno a la salud natural, y el enfermo, cuando se salva, experimenta aquello que le parece un segundo nacimiento, una forma de ser consciente mucho más profunda que la que antes disfrutaba.

Encontramos en la reflexión autobiográfica de John Bunyan un tipo de melancolía religiosa algo diferente. Mientras que las preocupaciones de Tolstoi eran bastante objetivas, ya que aquello que le interesó fue el propósito y el significado en general de la vida, los problemas de Bunyan trataron siempre de su situación personal. Constituyó un típico caso de temperamento psicopático, con una sensibilidad de conciencia hasta unos niveles patológicos; perseguido por dudas, miedos e ideas fijas, víctima de automatismos verbales tanto motores como sensoriales. Estos textos fueron escritos normalmente en una situación medio alucinatoria, como si fuesen voces, a veces condenatorias y otras favorables, que irrumpían en su mente debatiéndose como si se tratase de una pelota de Badmington. A todo esto había que añadir una temerosa melancolía, automenosprecio y desesperación.

> »¡No! —pensaba—, ahora empeoraré, estoy más alejado que nunca de la conversión. Si tuviesen en este momento que quemarme en la hoguera no podría creer que Cristo me ama. ¡Ay!, no podría oírle, ni verle, ni saborear ninguna de sus cosas. A veces desearía confesar mi condición al pueblo de Dios, que al oírme me compadecería y me hablaría de la Promesa. Pero me habían dicho que debía llegar hasta el Sol con mi palabra, y me habían ordenado que aceptase y confiase siempre en la Promesa, y nunca había sido tan sensible al pecado. No osaba coger una aguja o una brizna de paja, porque mi conciencia estaba dolorida y se resentía con ello; no sabía cómo hablar por miedo a hacerlo mal. ¡Oh, qué cauteloso era en cuanto hacía o decía! Me encontraba como un hombre

en un lodazal que se hundía al menor movimiento; y abandonado de Dios, de Cristo, del Espíritu y de cuantas cosas buenas hay en el mundo.

»Pero mi corrupción interna original constituía mi plaga y mi aflicción; por esta razón, a mis ojos, me sentía más repugnante que un sapo y pensaba que también lo era ante los ojos de Dios. El pecado y la corrupción, decía, brotarán tan fácilmente de mi corazón como el agua de una fuente. Habría cambiado mi corazón por el de cualquiera. Creía que el Demonio me podía igualar en maldad interna y en corrupción mental. Seguro que Dios me ha desamparado, pensaba, y seguí así durante un tiempo, incluso durante algunos años. Me dolía que Dios me hubiese hecho hombre; bendecía la condición de las bestias, pájaros, peces [...] porque no tenían una naturaleza pecadora, no eran detestables por la cólera de Dios, no podían ir al infierno tras morir; por ello me hubiese alegrado ser de su condición. Bendecía la condición del perro, del sapo; efectivamente, me habría sentido contento con la condición del perro o del caballo, porque sabía que su alma no moriría bajo el peso eterno del Infierno o del Pecado, como lo haría la mía con toda seguridad. A pesar de lo que veía y sentía, y de que me destrozaba con ello, lo que aumentaba mi dolor era que mi alma no encontraba la liberación. Mi corazón era entonces excesivamente duro. Si hubiesen dado mil libras por una lágrima, no habría vertido ni una.

»Era una carga y un espanto; jamás había sabido como ahora que estaba harto de mi vida y, al mismo tiempo, tenía miedo a morir. ¡Con qué alegría hubiese aceptado cualquier existencia excepto la mía! ¡Cualquier cosa excepto hombre!, cualquier condición menos la mía»[80].

El pobre y paciente Bunyan, como Tolstoi, vio de nuevo la luz, pero también debemos posponer esta parte de su historia para otro momento. En una conferencia posterior relataré el final de la experiencia de Henry Alline, un evangelista devoto que trabaja en Nueva Escocia hace cien años, comienza su historia describiéndonos el más elevado nivel de melancolía religiosa. El relato no difiere de Bunyan:

> «Cuanto veía me parecía una carga, la tierra parecía maldita y bajo el peso de la maldición árboles, plantas, piedras, montañas y valles aparecían condenados a quejas y lamentos. A mi alrededor todo parecía conspirar para mi ruina; parecía que se hubiesen manifestado mis pecados ante todos aquellos a los que yo trataba, estando dispuesto incluso a reconocer muchas de las cosas que pensaba ya conocían. Sentía frecuentemente que todo me señalaba como el infeliz más culpable de la tierra y sentía con tal fuerza la vanidad y vacuidad de todas estas cosas que era consciente de que el mundo entero no me podía hacer feliz, ni siquiera la creación completa. Cuando me despertaba por la mañana mi primer pensamiento era: "¡Oh alma infeliz!, ¿qué haré? ¿Dónde iré?". Y cuando me dormía me repetía que tal vez estaría en el infierno antes del amanecer. En múltiples ocasiones miraba a los animales con envidia, deseando de todo corazón estar en su lugar, no tener un alma que perder. Cuando observaba a los pájaros volando sobre mí pensaba a menudo: "¡Oh, si pudiese apartar lejos de mí el peligro y el desconsuelo! ¡Oh, qué feliz sería si estuviese en su lugar!"»[81].

La envidia de los animales parece una afección muy extendida en este tipo de tristeza.

El peor tipo de melancolía es el que presenta la forma de pánico. Ofrezco a continuación un excelente ejemplo y debo agrade-

cer al paciente el permiso para imprimirlo; el original está en francés, y aunque el sujeto era bastante nervioso y lo estaba aún más cuando escribía, su caso tiene el mérito de la extrema simplicidad. Traduzco literalmente:

> «Cuando me encontraba en ese estado de pesimismo filosófico y depresión general de ánimo, un atardecer entré en el vestidor en penumbra para coger algo. De repente, sin previo aviso cayó sobre mí, como si surgiese de la oscuridad, un miedo horrible. Simultáneamente apareció en mi mente la imagen de un paciente epiléptico que había visto en el manicomio, un joven de cabellos negros y piel grisácea, completamente idiota, que permanecía sentado todo el día en un banco, o más bien un tablón, que había en la pared, con las rodillas pegadas a la mejilla y vestido únicamente con una única y sucia camiseta que estiraba sobre las rodillas envolviendo toda su figura. Se sentaba como un gato egipcio esculpido o una momia peruana y sólo movía los ojos negros con una mirada nada humana. Esta imagen y mi miedo entraron en una especie de complicidad mutua. *Yo soy así* potencialmente. Nada de cuanto poseo me puede preservar de este hado, si llegase mi hora como llegó para él. Sentí tal horror de ser como él y tan cercano a su estado que fue como si algo, hasta ahora sólido dentro de mi pecho, se hubiese roto y convertido en una masa temblorosa de miedo. Después de todo esto cambió por completo el universo, me despertaba cada mañana con un terrible temor en la boca del estómago, y con una sensación de inseguridad que nunca había sentido y que jamás he vuelto a sentir[82]. Fue como una revelación, y aunque cesaron los sentimientos inmediatos, la experiencia me hizo simpatizar desde entonces con las sensaciones morbosas de

los demás. Desapareció gradualmente, pero durante algunos meses fui incapaz de caminar solo a oscuras.

»En general temía que me dejasen solo. Recuerdo que me preguntaba cómo podían vivir los demás, cómo había vivido yo mismo siempre, tan inconsciente de semejante pozo de inseguridad bajo la superficie de la vida. Particularmente, mi madre, una persona muy alegre, me parecía una perfecta paradoja por su inconsciencia del peligro, y podéis creer que vigilé no perturbar su estado de ánimo con revelación alguna. Siempre he pensado que mi experiencia de melancolía tenía una fuerte orientación religiosa».

Al pedir a este comunicante que explicase con más detalle lo que quería decir con sus últimas palabras, escribió la siguiente respuesta:

«Quiero decir que el miedo era tan envolvente y poderoso que si no me hubiera aferrado a textos de la Escritura como "El Dios eterno es mi refugio", "Venid a mí cuantos trabajáis y soportáis cargas pesadas" [...], o "Yo soy la vida y la resurrección", creo que me habría vuelto loco»[83].

No son necesarios más ejemplos. Los casos que hemos visto son suficientes. Uno de ellos nos presenta la vanidad de las cosas perecederas, otro el sentido del pecado, y un tercero describe el miedo universal; en cualquiera de ellos, el optimismo original del hombre se levanta del polvo.

En ninguno de estos casos existe demencia intelectual o engaño sobre la realidad, pero si estamos dispuestos a abordar el capítulo sobre la melancolía realmente demente, con sus fantasías y alucinaciones, aún será mucho peor la historia; desesperación absoluta y completa, el universo todo coagulándose sobre el individuo con un material de horror abrumador que lo envuelve sin

principio ni fin. No se trata de la concepción intelectual del mal, sino de la sensación horripilante, paralizadora, que hiela la sangre, del mal muy próximo, sin que pueda apreciarse, ni por un momento, otra concepción o sensación en su presencia. ¡Qué remotamente irrelevantes parecen nuestro optimismo refinado y consuelos usuales intelectuales y morales en presencia de tal necesidad de ayuda! En esto estriba el núcleo real del problema religioso; ¡Ayuda, ayuda! Ningún profeta puede reivindicar ser portador del mensaje definitivo a menos que hable de algo que suene a realidad en los oídos de tales víctimas. No obstante, la liberación surgirá de forma tan poderosa como la queja, si es que debe producirse; y ésta puede ser la razón por la cual las religiones más rudas de renacimiento por la fe, orgiásticas, con sangre, milagros e intervenciones sobrenaturales, no puedan ser nunca desplazadas, son imprescindibles para algunos temperamentos.

Al llegar a este punto, podemos ver ya claramente el enorme antagonismo que puede surgir entre el modo de entender la vida de una mentalidad sana y la concepción que considera estas experiencias como esenciales. La mentalidad sana parece inexpresablemente ciega y frívola ante esta última forma de ver las cosas, que podemos denominar mentalidad morbosa. Por otra parte, para la mentalidad sana el alma enferma se asemeja a una forma de cobardía: al enterrarse en oscuras ratoneras en lugar de vivir en la luz, al destilar lágrimas y preocupaciones de cualquier género de miseria malsana; existe algo en estos hijos del odio, anhelantes de un renacimiento que es casi obsceno. Si la intolerancia religiosa, la fuerza y la hoguera pudiesen estar de nuevo al orden del día, sin duda, fuera como fuese en el pasado, los partidarios de mentalidad sana serían hoy los menos indulgentes de ambos bandos.

Fieles a nuestra actitud de observadores imparciales, ¿qué debemos decir de esta lucha? Creo deberíamos defender que la mentalidad morbosa abraza una escala de experiencia más amplia

de lo que sobresale en su estudio; el método que consiste en apartar la atención del mal y vivir simplemente en la luz del bien es espléndido mientras funciona. En muchas personas funcionará mucho más extensamente de lo que la mayoría estamos dispuestos a imaginar, y en cuanto a sus conquistas no podremos decir nada en contra como solución religiosa. No obstante, fracasa sin remedio cuando llega la melancolía, y aunque la mentalidad sana esté relativamente libre de ella, es inadecuada como doctrina filosófica porque los hechos malignos que rechaza positivamente considerar constituyen una porción genuina de la realidad y, después de todo, pueden ser la mejor clave para descubrir el significado de la vida y, posiblemente, los únicos en abrir nuestros ojos a los estratos más profundos de la vedad.

La vida normal contiene momentos tan penosos como los que llenan la melancolía demente, momentos en los que el mal extremado ve su oportunidad y toma la palabra. Las visiones de horror de los lunáticos provienen del material que suministran los hechos cotidianos. Nuestra civilización se basa en los residuos y la existencia de cada individuo surge en un espasmo solitario de agonía impotente. Amigo, si protestas, espera a verlo por ti mismo. Creer en los reptiles carnívoros de los tiempos geológicos es difícil para nuestra imaginación, son demasiado semejantes a especímenes de museo; con todo, no hay diente en ninguno de estos esqueletos que diariamente, durante muchos años en el pasado, no se aferrase al cuerpo de una víctima viva en una lucha desesperada. Formas de horror tan terribles para las víctimas, aunque en una escala espacial menor, llenan hoy el mundo; en nuestros hogares, y en nuestros jardines, el gato malévolo juega con el ratón, o atrapa al pájaro de la garganta balanceándolo. Cocodrilos, serpientes de cascabel y pitones son, en este momento, receptáculos de vida igual que nosotros: su repugnante existencia llena cada minuto de cada día en los que arrastra su longitud. Y siempre que ellos o cualquier otro depredador atrapan a la

presa viva, el horror mortal que siente un melancólico constituye la reacción literalmente adecuada ante la situación[84].

Puede ser, y quizá sea posible una reconciliación religiosa con la totalidad absoluta de las cosas; sin embargo, algunos males contribuyen a formas superiores de bien, aunque es posible también que existan formas de mal tan extremas que no encajen en ningún sistema de bien y que, por lo que respecta a dicho mal, el único recurso práctico sea la no percepción o la muda sumisión. Confrontaremos esta cuestión otro día; de momento, y por razones de programa y método, ya que consideramos los hechos nocivos parte genuina de la naturaleza al igual que los buenos, la presunción filosófica debería sostener que poseen algún significado racional, y que la mentalidad sistemáticamente sana al no conceder atención alguna ni positiva ni activa al dolor y la aflicción es formalmente menos completa que los sistemas que al menos intentan incluir estos elementos.

Las religiones que nos parecerían más completas, en consecuencia, serían aquellas en las que el elemento pesimista se encuentra bien administrado. Naturalmente, el budismo y el cristianismo son las que conocemos mejor. En esencia son religiones de salvación; el hombre debe morir en una vida real para nacer en otra irreal. En la próxima conferencia intentaré analizar alguna de las condiciones psicológicas de este renacimiento a le fe; por suerte, de ahora en adelante deberemos tratar temas más alegres de los que hasta el momento nos hemos ocupado.

Conferencia VIII. El yo dividido y su proceso de unificación

La última conferencia resultó desagradable en la medida en que trató sobre el mal como elemento que impregna el mundo en que vivimos. Al final llegaremos a la percepción completa del contraste entre dos formas de contemplar la vida características respectivamente de lo que denominamos mentalidad sana —aquellos que nacen sólo una vez— y de las denominadas almas enfermas o aquellas que deben nacer dos veces para ser felices, que como resultado constituyen dos concepciones diferentes de nuestra experiencia del universo. En la religión del nacido sólo una vez, el mundo es una especie de asunto rectilíneo y con una sola historia cuyos relatos presentan una sola denominación; sus partes ostentan el valor que naturalmente poseen, valor que les vendrá dado por la simple suma de lo positivo y lo negativo. La felicidad y la paz religiosa consisten en vivir en el lado positivo del relato.

Para la religión de los nacidos en dos ocasiones, el mundo es un misterio de dos estratos. La paz no se encuentra en la simple suma de lo positivo y la sustracción de lo negativo de la vida, y el bien natural no es simplemente insuficiente y pasajero, sino que la falsedad se esconde en su mismo seno. Como la muerte lo cancela todo si no lo han cancelado ya enemigos anteriores, no se obtiene un balance final y jamás puede quedar algo destinado a nuestro culto último. Preservándonos de nuestro bien real y renunciando con desesperación damos el primer paso hacia la ver-

dad. Hay dos vidas, la natural y la espiritual, y tenemos que perder una antes de poder participar en la otra.

Los dos tipos, en sus formas extremas de naturalismo puro y salvacionismo puro, contrastan violentamente; aunque aquí, como en la mayoría de clasificaciones habituales, los extremos radicales resultan, en cierta medida, abstracciones ideales, y los seres humanos concretos, que bastante frecuentemente encontramos, son variedades intermedias y mezcla de ambas. De cualquier manera, prácticamente todos vosotros reconoceréis la diferencia; por ejemplo, entendéis el desdén de los metodistas conversos por el moralista mentalmente sano que todo lo ve de color de rosa, y de la misma manera sentís aversión hacia este último en la medida en que se asemeja al subjetivismo enfermo del metodista, que muere por vivir y hace de la paradoja y la inversión de las apariencias naturales la esencia de la verdad de Dios[85].

La base psicológica de los nacidos dos veces produce una cierta discrepancia o heterogeneidad en el temperamento innato del individuo, una constitución moral e intelectual unificada incompletamente.

> «*Homo duplex, homo duplex* —escribe Alfonse Daudet —. La primera vez que me di cuenta de que yo era dos fue cuando murió mi hermano Henri y mi padre gritó dramáticamente: "¡Se ha muerto, se ha muerto!". Mientras mi primer yo lloraba, el segundo pensaba: "Qué real ha sido ese grito, qué bien quedaría en el teatro". Tenía catorce años…
>
> »¡Esta horrible dualidad me ha hecho frecuentemente reflexionar. Oh, este horrible segundo yo que siempre se sienta cuando el otro está de pie, actuando, viviendo, sufriendo, moviéndose. Este segundo yo que nunca he podido embriagar, hacerle derramar lágrimas, o adormecer. Y cómo penetra en las cosas, cómo finge!»[86].

Recientes trabajos sobre la psicología del carácter han incidido sobre este punto[87]. Algunas personas nacen con una constitución interior armoniosa y equilibrada desde el principio, sus impulsos están de acuerdo entre sí, su deseo sigue sin problemas la tutela del intelecto, sus pasiones no son excesivas y sus vidas punteadas de escasos pesares. Otros, constituidos de manera opuesta, en grados que pueden variar desde algo tan leve que resulta una inconsistencia excéntrica, hasta una discordancia que, en su extremo sumo, puede tener consecuencias inoportunas. Encuentro un buen ejemplo del tipo más inocente de heterogeneidad en la autobiografía de la señora Annie Besant:

> «Siempre he sido una extraña mezcla de debilidad y fortaleza, y he pagado cara mi debilidad. De pequeña, sufría una timidez mortificante. Si tenía el lazo de la zapatilla suelto me sentía avergonzada que todo el mundo tenía sus ojos clavados en la desafortunada cordonera. De joven me encogía delante de cualquier desconocido y me sentía como si nadie me quisiera y a ninguno le interesara, por lo que experimentaba una ansiosa gratitud cuando cualquiera me trataba amablemente. Cuando era una joven ama de casa tenía miedo de los sirvientes y prefería pasar por alto un trabajo mal hecho a soportar el sufrimiento de recriminar al autor. He participado en conferencias y debates, y en la calle tengo mucho empuje, pero prefiero prescindir en el hotel de aquello que quería por no pedir al camarero que me lo traiga.
>
> »En la calle soy combativa defendiendo cualquier causa que me interese y en casa evito cualquier disputa y desacuerdo; soy cobarde en privado y buena luchadora en público. Cuán frecuentemente he pasado largos cuartos de hora desasosegados intentando acumular fuerzas suficientes para corregir a algún subordinado que necesitaba corrección, cuán a menudo me he reído de mí mis-

> ma por el fraude que soy como valerosa oradora, yo, que me encojo antes de acusar a un chico o una chica de hacer mal su trabajo. Una mirada o una palabra poco amables, han sido suficientes para replegarme en mí misma como el caracol dentro de su caparazón, mientras que, en la calle, la oposición me estimula a hablar como nunca»[88].

Toda esa inconsistencia cuenta sólo como una debilidad simpática, pero un más elevado grado de heterogeneidad puede anular la vida del individuo. Hay personas con una vida hecha a base de zigzags, comienzan a dominar ahora una tendencia, después otra. Su espíritu lucha con la carne deseando cosas incompatibles, impulsos extraños interrumpen sus más meditados planes y sus vidas constituyen un largo drama de arrepentimiento y esfuerzo para reparar errores y ofensas.

La personalidad heterogénea ha sido estudiada como resultado de la herencia; los rasgos del carácter incompatibles y antagónicos de los antepasados se conservan en ella[89]. Podemos tomar esta explicación como lo que vale, ciertamente ha de ser corroborada; pero sea cual sea la causa de la personalidad heterogénea, encontramos ejemplos extremos en el temperamento psicopático del que os hablé en la primera conferencia. Toda la literatura sobre este problema sitúa la heterogeneidad interior en lugar destacado de sus descripciones; de hecho, este rasgo es frecuentemente el que nos hace atribuir ese temperamento concreto a alguien. Un *dégénéré supérieur* es simplemente un hombre de sensibilidad en muchas direcciones, que tiene más dificultades que sus semejantes para mantener en orden su hogar espiritual y recorre su camino sin desviarse, porque sus sentimientos e impulsos son demasiado vehementes y demasiado contrapuestos mutuamente. Tenemos ejemplos exquisitos de la personalidad heterogénea en las ideas obsesivas e insistentes, en los impulsos irracionales, los escrúpulos morbosos, los temores y las inhibiciones que rodean

el temperamento psicopático cuando es muy pronunciado. Bunyan poseía la obsesión de las palabras: «¡Vende a Cristo por eso, véndelo por aquello, véndelo, véndelo!», que recorrían su mente cien veces hasta que un día replicó sin aliento, impulsivamente: «¡No lo haré, no lo haré! ¡Dejadlo ir si quiere!», y esta batalla perdida lo desesperó durante todo un año. Las vidas de los santos aparecen plagadas de estas obsesiones blasfemas atribuidas invariablemente a la acción directa de Satanás. El fenómeno se relaciona con la vida del yo subconsciente, del que a partir de este momento hablaremos más directamente.

Ahora bien, en todos nosotros, estemos constituidos de la forma que sea, pero en un grado más grande en proporción con nuestro nerviosismo, sensibilidad y proclividad a diversas tentaciones, y en el grado más elevado posible si decididamente somos psicopáticos, la evolución normal del carácter consiste principalmente en dirigir y unificar el yo interior. Los sentimientos más elevados y los más bajos, los impulsos útiles y los errores, comienzan siendo un caos en nosotros para acabar formando un sistema estable de funciones de correcta subordinación. La infelicidad puede caracterizar el período de lucha y organización. Si el individuo es de conciencia escrupulosa y activa religiosamente, la infelicidad tomará la forma de remordimiento moral y compunción; se acusará de sentirse interiormente perverso y vil, y de mantener relaciones falsas con el autor del ser que señala el destino espiritual de un hombre. Ésta es la melancolía religiosa y la «convicción de pecado» que desempeñaron un papel tan importante en la historia del cristianismo protestante. El interior del hombre es un campo de batalla para quien soporta dos yoes hostiles e implacables, uno real y otro ideal. Como Víctor Hugo cuando hace decir a su Mahoma:

«Je suis le champ vil des sublimes combats:
Tantôt l'home d'en haut, et tantôt l'home d'en bas;

Comme dans le désert le sable et la citerne».

Vida equivocada, aspiraciones inalcanzables, como dice san Pablo: «El bien que tendría que hacer no lo hago, pero hago el mal que no debería». Auto-aversión, autodesesperación, una carga ininteligible e intolerable de la que el hombre es misteriosamente el heredero.

Dejadme citar algunos casos típicos de personalidad incoherente con melancolía en la forma de autocondenación y sentimiento de pecado. El caso de san Agustín es un ejemplo clásico. Todos recordáis su educación medio pagana, medio cristiana, su emigración a Roma y Milán, su adopción del maniqueísmo y, por consiguiente, del escepticismo, y su búsqueda obstinada de la verdad y la pureza de vida; finalmente, desconcertado por la lucha en el interior de su pecho entre las dos almas, y avergonzado de su débil voluntad, cuando tantos otros conocidos —directamente o bien de oídas— habían roto las cadenas de la sensualidad y se habían entregado a la castidad y la vida elevada, sintió una voz en el jardín que decía:

«Sume, lege» (toma y lee), y abriendo la Biblia al azar vio el texto: «Lejos de lascivia e impudicia…», que le pareció enviado directamente para él mismo y calmó la tormenta interior para siempre[90]. El genio psicológico de Agustín nos ha proporcionado un relato insuperable del problema de poseer un yo dividido.

> «La voluntad nueva que comenzaba a poseer todavía no era demasiado fuerte para superar a la otra, fortalecida por tan larga indulgencia. Así, pues, estas dos voluntades, una vieja y otra nueva, una carnal y otra espiritual, disputaban entre sí y turbaban mi alma. Por propia experiencia entendí lo que había leído "la carne se erige contra el espíritu, el espíritu contra la carne". Yo era yo en los dos deseos, pero más todavía en aquel que aprobaba que en el que desaprobaba. Sin embargo, fue a través

de mí mismo como el hábito consiguió dominar sobre mí, ya que fui de buen grado donde no quería. Ligado todavía a la tierra, rechacé ¡oh, Señor! luchar a tu lado, temeroso de desasirme de todas las cadenas cuando debería haber temido que me frenasen.

»Así, los pensamientos sobre los que meditaba en vos eran como los esfuerzos de alguien que quería despertar pero, dominado todavía por el sueño, vuelve a dormirse en seguida. Frecuentemente, un hombre, cuando está muy adormecido, se propone despertar y aunque no lo pretenda se estimula. Al igual, yo estaba dispuesto a rendirme a vos en lugar de plegarme a mis propios deseos, aunque el primer camino me convencía, el último me agradaba y me retenía. No había nada en mí que contestase a vuestra llamada "despierta tú que duermes"; sólo palabras incoherentes, adormecidas. "¡Ahora sí, ahora, espera un instante!". Pero la hora no llegaba nunca y el momento se iba alargando… Porque tenía miedo de que me atendieran demasiado pronto y me curasen rápidamente de mi lujuria que más bien deseaba alimentar que ver extinta. Flagelé mi alma con el látigo de las palabras, pero me acobardaba aunque no tenía ninguna excusa… Me repetía en mi interior: "Ven, que sea ahora", y mientras lo pronunciaba constituía una resolución. Casi lo hacía, pero no lo acababa de hacer. Hice otro esfuerzo y casi triunfé, pero no lo conseguí, dudando entre morir a la muerte o vivir a la vida. El mal al que ya estaba acostumbrado me retenía más que la vida mejor que no había probado»[91].

No hay descripción más perfecta de la voluntad dividida cuando los deseos superiores no poseen aquella agudeza, aquel toque de intensidad explosiva, de calidad dinámica (en la jerga de los psicólogos) que les permita romper el caparazón e irrum-

pir eficazmente en la vida y reprimir las tendencias inferiores para siempre. Continuaremos en esto más adelante.

Encuentro otra buena descripción de la voluntad dividida en la autobiografía de Henry Alline, el evangelista de Nueva Escocia del que hablé en la última conferencia sobre la melancolía. Los pecados del pobre joven eran, como veréis, de lo más leve, pero se interferían con lo que resultó ser su verdadera vocación y por ello le preocuparon mucho.

> «Llevaba una vida altamente moral, pero no encontraba reposo para mi conciencia. Los jóvenes apreciaban mi compañía porque no sabían nada de mi mente, y su estima llegó a ser una trampa para mi alma, ya que bien pronto comencé a apreciar el gozo carnal, aunque todavía me congratulaba de que si no me embriagaba, ni juraba, no había pecado alguno en divertirse y en el gozo carnal y pensaba que Dios sería indulgente con la gente joven y con sus pasatiempos. Todavía observaba una prioridad de deberes y no me arriesgaba a caer en ningún vicio público, pero ello sólo resultó eficaz en tiempo de salud y prosperidad; sin embargo, cuando estaba preocupado o me amenazaba alguna enfermedad, la muerte, o impresionantes tempestades, mi religión no iba bien; encontré que le faltaba alguna cosa y comencé a arrepentirme de tanta frivolidad. Pero apenas la preocupación desaparecía, el demonio y mi propio cuerpo perverso, con la solicitud de mis cómplices y mi aquiescencia, constituían tentaciones fuertes y acababa cediendo. Me volví disipado y rudo, pero al propio tiempo mantenía los momentos de plegaria secreta y de lectura. Dios, que no quería que me destruyera por mí mismo, aún me seguía con su requerimiento y, a veces, en medio de mi alegría, tenía un sentimiento tan grande de mi perdida y abandonada condición que quería alejarme de mis compañeros.

Cuando todo acababa y volvía a casa, hacía promesas de no volver a esas diversiones y pedía perdón durante horas y horas, pero cuando volvía a presentarse la tentación, me dejaba llevar. Tan pronto como escuchaba música y bebía un vaso de vino sentía animarse mi espíritu y al momento me entregaba a cualquier género de alegría o diversión que no encontraba licencioso ni abiertamente vicioso; pero cuando regresaba de mi alegre francachela me sentía más culpable que nunca e incluso no podía dormir hasta después de largas horas. Era una de las criaturas más infelices de la tierra.

»A veces abandonaba a los compañeros (frecuentemente diciendo al violinista que dejase de tocar, como si estuviese cansado) y salía dar una vuelta y gemía y rezaba como si el corazón se me rompiera, suplicando a Dios que no me repudiase ni me abandonase a la dureza de corazón. ¡Oh, cuántas horas y noches infelices consumí de esta manera! Cuantas veces me encontraba con amigos alegres y mi corazón estaba a punto de hundirse, me esforzaba por poner un semblante tan alegre como podía para que no desconfiaran; otras veces, iniciaba una conversación con un chico o una chica, proponía cantar una canción alegre con tal de que la preocupación de mi alma no fuese descubierta, hubiera preferido encontrarme confinado en un desierto que continuar con ellos y con sus placeres y diversiones. Por consiguiente, durante muchos meses cuando estaba con alguien fingía hipócritamente tener el corazón contento, pero al mismo tiempo me esforzaba tanto como podía por evitar su compañía. ¡Oh, qué mortal más desgraciado e infeliz era! Todo lo que hacía, a cualquier sitio donde iba, rugía en mi interior una tempestad; y a pesar de todo, continué mis deberes durante muchos meses, aunque ocuparse de ellos

> constituía una tarea pesada y atormentadora. Pero el demonio y mi propio cuerpo dañado me arrastraban como un esclavo, diciéndome que debía hacer esto y aquello, y terminar eso y aquello, o ir hacia un sitio u otro para mantener mi reputación y conservar la estimación de mis compañeros. Durante todo este tiempo cumplía mis deberes tan estrictamente como podía, y removí cielo y tierra para tranquilizar mi conciencia; vigilaba mis pensamientos y rezaba continuamente, fuese donde fuese, porque no pensaba que hubiera ningún pecado en mi conducta cuando estaba en compañía de mis amigos, ya que no encontraba ninguna satisfacción, sino que simplemente lo hacía, pensaba, por razones legítimas. Con todo, hiciese lo que hiciese o pudiese hacer, mi conciencia gemía día y noche».

San Agustín y Alline emergieron por fin a las aguas tranquilas de la paz y la unidad interiores; ahora os pediré que consideréis algunas peculiaridades del proceso de unificación, cuando éste se da. Puede llegar gradual o abruptamente, puede presentarse a través de sentimientos en ebullición o de acción asimismo alterados, o también a través de las experiencias que más adelante denominaremos «místicas». Llegue como sea, produce una especie de desahogo característico, y este desahogo nunca es tan extremado como cuando se vacía en el molde religiosos. ¡Felicidad!, ¡felicidad!, la religión es el único camino por el que el hombre consigue este premio. Fácil, permanentemente y con éxito rotundo, transforma con frecuencia la miseria más intolerable en la felicidad más profunda y perdurable.

Sin embargo, encontrar la religión es sólo uno de los caminos por los cuales se llega a la unificación, y el proceso de restañar la dispersión interior y reducir la incoherencia constituye un proceso psicológico general, que puede darse en cualquier tipo de materia mental y no ha de asumir necesariamente la forma reli-

giosa. Al juzgar los tipos religiosos de regeneración que estamos a punto de estudiar, es importante reconocer que sólo son una especie de un género que también contiene los otros tipos. Por ejemplo, el nuevo nacimiento puede estar alejado de la religión, asentado en la incredulidad, o puede ir de la escrupulosidad moral a la libertad y la licencia, puede incluso ser producido por la irrupción, en la vida del individuo, de algún nuevo estímulo o pasión, como el amor, la ambición o la codicia, la venganza o la devoción patriótica. En todos estos ejemplos, constatamos la misma forma de producirse, psicológicamente hablando; la firmeza, estabilidad y equilibrio siguen a un período de tempestad, tensión e inconsistencia. En estos casos no religiosos, el hombre nuevo también puede nacer gradualmente o bien de súbito.

El filósofo francés Jouffroy nos dejó una memoria elocuente de su *contraconversión*, como bien ha titulado la transición de la ortodoxia a la infidelidad el señor Starbuck. Las dudas de Jouffroy lo habían atormentado durante mucho tiempo, pero él fecha la crisis final en una noche en la que su descreimiento se fija y estabiliza con el resultado inmediato de fuerte tristeza por las ilusiones perdidas.

> «Nunca olvidaré aquella noche de diciembre —escribe— cuando el velo que había escondido mi propia incredulidad se rasgó. Vuelvo a sentir mis pasos —Jouffroy— en aquella habitación estrecha y desnuda donde, mucho después de la hora de dormir, solía caminar arriba y abajo. Vuelvo a ver aquella luna, medio velada por las nubes, que de tanto en tanto iluminaba los helados cristales de la ventana. Las horas de la noche huían sin que me diera cuenta. Seguía ansiosamente mis pensamientos que, paso a paso, bajaban hasta los fundamentos de mi conciencia, y esparciendo una a una todas mis ilusiones, que hasta aquel momento habían dificultado mi visión, las hacían cada vez más visibles.

»En vano me aferraba a estas últimas creencias como un náufrago se aferra a los restos de su nave. En vano, despavorido por el vació desconocido donde estaba a punto de caer, recordé la infancia, la familia, mi país, todo aparecía claro y era sagrado para mí; el discurrir inflexible de mi pensamiento era demasiado fuerte; padres, familia, recuerdos, creencias, me esforzaba por abandonarlo todo. La investigación continuó de manera tanto más obstinada y severa en la medida en que llegaba a término, y no paró hasta que alcanzó el final. Entonces supe que no quedaba nada en pie en el fondo de mi mente. Este momento fue terrible; cuando hacia la mañana me levanté de la cama exhausto, me pareció sentir mi vida primera, sonriente y plena, que se apagaba como un fuego nuevo y que delante de mí se abría una nueva vida, donde en el futuro habría de vivir solo, solo con el pensamiento fatal que me había confinado allí y que estuve tentado de maldecir. Los días siguientes a este descubrimiento fueron los más tristes de mi vida»[92].

En el *Essay on Decision of Character*, de John Foster, se halla un relato de un caso de conversión resuelta a la avaricia que es bastante ilustrativo para ser referido:

«Un joven gastó, en dos o tres años, un importante patrimonio en juegas y desenfrenos, con un buen número de compañeros inútiles que se autodenominaban amigos y que, cuando se agotaron los últimos medios, lo trataron, naturalmente, con desdén y menosprecio. Reducido a la necesidad más absoluta, un día salió de casa con la intención de poner fin a su vida, pero después de vagar un buen rato casi inconscientemente, llegó al borde de un promontorio que dominaba el lugar donde habían estado sus propiedades. Se sentó y permaneció con el pensamiento fijo durante unas horas, hasta que al fin se le-

vantó con una emoción vehemente, exultante. Había tomado una resolución: todas aquellas propiedades volverían a ser suyas; asimismo había confeccionado un plan, que comenzó a ejecutar inmediatamente. Caminó de prisa, decidido a no perder la primera oportunidad, aunque fuese humilde, de ganar algún dinero, aunque se tratase de una miseria menospreciable, y decidió no gastar, si podía evitarlo, ni un cuarto de penique de lo que ganase. La primera cosa que le llamó la atención fue un montón de carbón que un carro había dejado caer delante de una casa. Se ofreció a transportarlo con la pala o con el carretón al lugar donde correspondía y lo contrataron. Le dieron un par de monedas por el trabajo y entonces siguiendo su plan de ahorrar pidió alguna cosa de comer o beber gratuitamente, y se la dieron. Después buscó la siguiente oportunidad, pasó por un buen número de faenas serviles en lugares distintos, con laboriosidad incansable, y escrupuloso en evitar —tanto como podía— gastarse un penique. Aprovechaba sin pensarlo dos veces cualquier oportunidad que se ajustara a su plan, sin mirar la vileza de la ocupación o las apariencias. Con este método, al cabo de un tiempo considerable había ganado bastante dinero para comprar un poco de ganado y volverlo a vender, después de tener algunos problemas para entender el negocio. Rápidamente, pero con cautela, las primeras ganancias las invirtió en nuevos beneficios, manteniendo su extrema severidad, sin desviarse ni una sola vez; y así avanzó gradualmente hacia las transacciones más importantes y comenzó a enriquecerse. No conozco, o lo he olvidado, el curso de su vida, pero el resultado final fue que recuperó sus propiedades con creces; murió como un avaro empedernido, con una fortuna valorada en 60.000 libras»[93].

Dejadme hablar ahora del asunto que nos interesa, es decir, del contenido religioso. Éste es uno de los más simples posibles, un relato de conversión sistemática a la religión de mentalidad sana de un hombre que ya debía ser de este tipo. Muestra cómo, cuando el fruto está maduro, cae apenas tocarlo.

Horace Fletcher, en su libro *Menticulture*, explica que un amigo que hablaba del autocontrol que los japoneses adquirían por la práctica de la disciplina budista, afirmaba:

> «"Primero te has de liberar de la ira y de la ansiedad". "Pero, ¿es posible?", dije yo. "Si es posible para los japoneses habrá de serlo para nosotros", replicó él.
>
> »Al volver, no podía pensar nada más que en las palabras "liberar, liberar", y la idea debió continuar poseyéndome durante las horas de sueño, porque la primera conciencia de la mañana me llevó al miso pensamiento, con la revelación de un descubrimiento que se expresaba en el razonamiento siguiente: "Si nos podemos liberar de la ira y de la ansiedad, ¿por qué es necesario sufrirlas?". Sentía la fuerza del argumento y acepté en seguida el razonamiento. El niño había descubierto que podía caminar y ya no se arrastraría más.
>
> »Desde el momento en que me di cuenta que las manchas cancerosas de la ira y la ansiedad se podían quitar, me abandonaron. Con el descubrimiento de su debilidad se exorcizaron a sí mismas. Desde aquel momento la vida ha presentado un aspecto completamente diferente.
>
> »A pesar de que hasta entonces la posibilidad y el deseo de liberarme de las pasiones depresivas había sido muy real para mí, tardé algunos meses en sentirme por entero seguro de mi nueva posición, pero, como las ocasiones usuales para la ira y la ansiedad se han ido presentando, y me he visto incapacitado para sentirlas, siquiera

en el grado más mínimo, ya no las temo ni me protejo constantemente, y me maravillo del aumento de energía y vigor de la mente, de mi fuerza ante cualquier tipo de situaciones y de mi disposición para considerar y apreciar todas las cosas.

»Desde aquella mañana he tenido ocasión de hacer más de diez mil millas en tren. El mozo, el conductor, el camarero, el feriante, agente literario, taxista, y los demás que antes constituían una fuente de irritación y molestia para mí, los he vuelto a encontrar, pero no tengo conciencia de ninguna descortesía. De golpe el mundo se ha hecho bueno, por decirlo así, me he vuelto sensible únicamente a los rasgos del bien.

»Podría explicar muchas experiencias que demuestran una condición mental nueva, pero con una habrá suficiente. Sin el más mínimo sentimiento de aburrimiento o impaciencia he visto cómo un tren, que yo pretendía coger con gran interés y anticipación, salía de la estación sin mí porque mi equipaje no llegaba. El portero del hotel llegó corriendo y jadeando a la estación en el momento en que el tren desaparecía de la vista. Cuando me vio, me miró esperando mi reprimenda y comenzó a balbucear que había quedado bloqueado en una calle estrecha sin poder salir. Cuando acabó le dije: "Es igual, no se podía hacer nada; lo volveremos a intentar mañana. Tenga sus honorarios; me sabe mal que haya sufrido tanto para ganarlos". La mirada de sorpresa que apareció en su cara tenía tanto de complacencia que en el acto me sentí compensado del retraso. Al día siguiente no aceptó ni un centavo por su servicio, y ahora somos buenos amigos.

»Durante las primeras semanas de mi experiencia permanecí en guardia sólo contra la ira y la ansiedad, pero

mientras tanto, al notar la ausencia de las otras pasiones depresivas y menguadoras, comencé a buscar una relación, hasta que me convencí de que todas son originadas en las dos raíces que he señalado. He sentido la libertad durante tanto tiempo que estoy seguro de mi relación con ella, y no podría nunca más abrigar ninguna de las influencias depresivas que una vez alimenté como herencia de la humanidad, como el enajenado se revuelca voluntariamente en un albañal infecto.

»No cabe duda alguna en mi mente de que el cristianismo y el budismo puros, la *Mental Science* y todas las religiones, enseñan fundamentalmente lo que para mí ha sido un descubrimiento, pero ninguna de ellas lo ha presentado a la luz de un fácil y sencillo proceso de eliminación. Una vez me preguntaba si la eliminación no produciría indiferencia y pereza. Siento un deseo tan grande de hacer alguna cosa útil que parezco un niño de nuevo, como si volviera a tener la energía suficiente para jugar. Podría luchar tan bien como (y mejor que) nunca, si se presentara la ocasión. Eso me exime de la cobardía, no puedo ser cobarde ya que el miedo es una de las cosas eliminadas. Me doy cuenta de la ausencia de timidez delante de cualquier audiencia; cuando era niño estaba bajo un árbol donde cayó un rayo, y recibí una impresión tan fuerte que el efecto me duró hasta que deshice su asociación con la ansiedad. Desde entonces, he tropezado con rayos y truenos en momentos que antes me hubiesen causado grandes depresiones o nerviosismo, y ahora no he notado nada de todo eso. También se ha modificado mi capacidad de sorpresa, y ahora es menos probable que me sorprenda de ruidos o visiones inesperadas.

»En lo que me concierne, ahora no me preocupo por lo que pueden ser los resultados de esta condición eman-

cipadora. No cabe duda de que la perfecta salud que ambiciona la Ciencia Cristiana puede ser una de esas posibilidades, ya que noto sensible mejoría en la forma como el estómago cumple su deber de asimilar la comida que le proporciono, y estoy seguro que trabaja mejor al son de una canción que bajo la hostilidad de una amenaza. Tampoco pierdo este preciso tiempo formulando una idea de la existencia futura o de un cielo futuro. El cielo que tengo dentro de mí es tan atractivo como cualquiera de los prometidos o de los que pudiera imaginar y estoy deseando dejarlo discurrir vaya donde vaya mientras la ira y su progenie no le hagan descarriarse"»[94].

La medicina antigua hablaba de dos formas, *Lysis* y *Crisis* —una gradual y otra de súbito— de recuperarse de una enfermedad corporal. En el reino espiritual existen también dos formas, una gradual y otra súbita, por las que se puede lograr la unificación interior. Tolstoi y Bunyan pueden volver a servirnos de ejemplos de la manera gradual, aunque he de confesar desde el principio que es difícil seguir las tortuosidades del corazón de los demás y se percibe que sus palabras no revelan todo el secreto.

Sea como fuere, Tolstoi, a la zaga de sus inacabables preguntas, parece pasar de una cosa a otra. Primero percibirá que su convicción de que la vida no tenía sentido se refería a esta vida finita. Buscaba el valor de un término finito en el valor de otro y el resultado total sólo podía ser una de aquellas ecuaciones metafísicas indeterminadas que acaban 0 = 0. Con todo, éste es el límite hasta donde el intelecto que razona puede llegar, a menos que el sentimiento irracional o la fe aporten lo infinito. Creyendo en el infinito como hace la gente normal, la vida vuelve a ser posible.

«Desde que la humanidad existe, allá donde ha habido vida, también hubo fe que hizo posible vivirla. La fe constituye el sentido de la vida, el sentido por virtud del

> cual el hombre no se autodestruye, sino que continúa viviendo. Si el hombre no creyese que hemos de vivir por algo, no viviría. La idea de un Dios infinito, de la divinidad del alma, de la unión de las acciones del hombre con Dios, son ideas elaboradas en las ilimitadas profundidades secretas del pensamiento humano. Hay ideas sin las que no habría vida, sin ellas yo mismo no viviría —dice Tolstoi. Comencé a ver que no tenía derecho a confiar en mi razonamiento individual omitiendo las respuestas que proporcionaba la fe, ya que son la únicas respuestas para la cuestión».

Pero, ¿cómo creer igual que la gente corriente, impregnados de supersticiones vulgares como están? ¡Es imposible, pero su vida es normal! ¡Es feliz! ¡Buena respuesta al problema!

Poco a poco Tolstoi llega a la convicción —dice que tardó dos años en llegar— de que su problema no estribaba en la vida en general, ni en la vida corriente de los hombres corrientes, sino en la vida de las clases superiores, la vida intelectual, la vida de los convencionalismo, artificialidades y ambiciones personales. Había vivido de manera equivocada y debía cambiar. Trabajar para satisfacer las necesidades materiales, abjurar de mentiras y vanidades, solucionar necesidades comunes, ser simple, creer en Dios, la facilidad consiste en eso.

> «Recuerdo —dice— un día al principio de la primavera, solo en el bosque, atendiendo ruidos misteriosos. Escuchaba, y mi pensamiento volvió a lo que durante estos tres años lo había ocupado, la búsqueda de Dios. Pero la idea de Él, me preguntaba, ¿cómo la adquiriré?
>
> »Y de nuevo, con este pensamiento, surgieron gozosas expectativas respecto a la vida. Todo en mí despertó y recibió un significado… ¿Por qué busco más allá?, preguntaba una voz dentro de mí. Él está aquí, Él, sin el que

> no es posible vivir. Conocer a Dios y vivir es la misma cosa. Dios es lo que es la vida. Bien, así pues, ¡vive, busca a Dios, no habrá vida sin Él…!
>
> »Más tarde se me aclararon las cosas y la luz no ha desaparecido nunca por entero. Me había salvado del suicidio. No puedo decir exactamente cuándo se produjo el cambio. Pero de manera tan insensible y gradual como la fuerza de la vida había sido anulada en mí, y había rozado el umbral de la muerte moral, así también, de manera gradual e imperceptible, la energía de la vida volvió. Y lo más extraño todavía, esta energía recuperada no era nueva; constituía la fuerza de mi fe juvenil, la creencia en que la única finalidad de mi vida era ser mejor. Abandoné la vida del mudo convencional reconociendo que no era vida, sino una parodia de la vida, cuyas superficialidades nos impiden comprender». Y a partir de entonces Tolstoi adoptó la vida de los campesinos, sintiéndose auténtico y feliz[95].

Yo interpreto su melancolía no como un simple trastorno accidental del organismo, aunque también lo era. Lógicamente, la provocó el choque entre su carácter interno y sus actividades y aspiraciones externas. A pesar de que era un escritor, Tolstoi era también uno de esos hombres serios para quienes lo superfluo, insincero, codiciable, en fin, las complicaciones y crueldades de nuestra educada civilización resultaban del todo insatisfactorias y para quien las verdades eternas estaban en las cosas más naturales e instintivas. Su crisis sobrevino al poner en orden su alma, descubrir su entorno y vocación genuinos, limpiar de falsedades los caminos que conducían hacia la verdad. Fue un caso de personalidad heterogénea que encontró su unidad y equilibrio tardía y lentamente. Pese a que pocos de nosotros podemos imitar a Tolstoi, quizá porqué no tengamos bastante médula humana en

los huesos, como mínimo, la mayoría podemos sentir que, sí acaso pudiésemos, más positivo sería para nosotros.

La recuperación de Bunyan parece haber sido todavía más lenta. Durante muchos años le persiguieron textos de las Escrituras alternativamente optimistas y pesimistas, peor a la postre acabó por convencerse de su salvación a través de la sangre de Cristo:

> «Mi paz aparecía y desaparecía veinte veces al día, ahora confortado y después preocupado, ahora en paz y antes tan lleno de culpabilidad que era difícil de soportar». Cuando tropezaba con un buen texto —escribe—: «Esto me estimulaba durante dos o tres horas», o bien «ha sido un buen día para mí, espero no olvidarlo nunca», o bien «el encanto de estas palabras era tan importante para mí, que estaba a punto de desmayarme en la silla, pero no de dolor y preocupación, sino de firme alegría y paz». También: «Se apoderaba de forma extraña de mi espíritu, llevaba luz, y puso silencio en mi corazón a todos aquellos pensamientos tumultuoso que antes, como perros infernales sin amo, acostumbraban a ladrar y hacer un ruido espantoso dentro de mí. Me mostró que Jesucristo no había abandonado ni desamparado mi alma».
>
> Similares períodos se acumulan hasta que puede escribir: «Y ahora sólo quedaba la parte molesta de la tempestad, ya que el trueno se había alejado de mí, y apenas persistían algunas gotas que caían encima de mí de vez en cuando», y finalmente: «Ahora las cadenas han caído, estoy liberado de hierros y aflicciones; también han desaparecido las tentaciones, así pues, desde ahora aquellas horribles Escrituras de Dios han dejado de ensordecerme, y vuelvo a casa alegre, por el amor y la gracia de Dios… Ahora podría ver el cielo y la tierra al mismo tiempo, el cielo por mi Cristo, mi Cabeza, mi Virtud y Vida; y la tierra por mi persona, el cuerpo… Cristo fue

> un Cristo inapreciable para mi alma aquella noche, apenas podía continuar en la cama por la alegría y la paz, y el triunfo a través de Cristo».

Bunyan se hizo ministro del Evangelio, y a pesar de su constitución neurótica y de los doce años que pasó en prisión por inconformista, su vida se volvió útil y activa. Era un pacificador y un instrumento del bien, y la alegoría inmortal que escribió vino a recordar el espíritu de la paciencia religiosa a los corazones ingleses.

Pero ni Bunyan ni Tolstoi podían transformarse en lo que se denomina individuos de una mentalidad sana; habían bebido demasiado en la copa de la amargura para olvidarse nunca de su sabor, y su redención se efectuó en un universo de doble fondo. Cada uno de ellos dio cuenta de un bien que rompió la extremidad efectiva de su tristeza; con todo, la tristeza persistía como un ingrediente menor en el cuerpo de la fe por la cual fue superada. El hecho que nos interesa es que, en efecto, pudiésemos encontrar, y encontrásemos *alguna cosa* que surgiese del interior de su conciencia y por la que esa tristeza interna se pudiese superar. Tolstoi hace bien en decir *aquello que hace vivir al hombre*, ya que es exactamente eso, un estímulo, una excitación, una fe, una fuerza que reinfunde el deseo positivo de vivir, incluso en presencia de las percepciones desagradables que un poco antes habían hecho que la vida pareciera insoportable. La percepción del mal apenas quedó alterada en su ámbito; sus últimos trabajos lo muestran implacable con todo el sistema de valores oficiales: la ignominia de la vida elegante, la infamia del imperio, la falsedad de la Iglesia, la presunción vana de las profesiones, la vileza y crueldad que van unidas al éxito, y todas las restantes instituciones criminales y engañosas de este mundo. Su experiencia le había enseñado que ser indulgente con todo eso era aceptar el mal. Bunyan también dejó este mundo al enemigo[96].

«En primer lugar debo pronunciar una sentencia de muerte —dice— sobre todo lo que puede ser propiamente denominado cosa de esta vida; hasta considerarme yo mismo, mi esposa, mis hijos, mi salud, mis alegrías, como muertos para mí y yo muerto para ellos.

»Creer en Dios a través de Cristo, por lo que atañe al mundo que ha de venir; en cuanto a este mundo considerar la tumba mi casa, yacer en la oscuridad y decir a la corrupción: tú eres mi padre, y al gusano, tú eres mi madre y mi hermana… Tener que separarme de mi esposa y de mis hijos era como separar la carne de los huesos, especialmente de mi pobre hijo ciego, que atesoraba junto a mi corazón. ¡Pobre niño!, pensaba, ¡cuántas penas sufrirás en este mundo! Te pegarán, tendrás que pordiosear, pasar hambre, frío, desnudez y mil calamidades, y yo no podré soportar que el viento sople contra ti. Sin embargo, debéis arriesgaros con Dios, aunque me estremece abandonaros».

Apuntan aquí *indicios de resolución*, pero parece que el torrente de la liberación mística nunca inundó la pobre alma de John Bunyan.

Estos ejemplos pueden ser suficientes para informaros de manera general del fenómeno técnicamente llamado «Conversión». En la conferencia próxima os invitaré a estudiar sus peculiaridades y paralelismos con detalle.

Conferencia IX. La conversión

Convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir seguridad, todas éstas son frases que denotan el proceso, repentino o gradual, por el cual un yo dividido hasta aquel momento, conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se torna unificado y conscientemente feliz, superior y correcto, como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas. Esto es lo que significa, al menos en términos generales, conversión, creamos o no que se precisa una actividad divina directa para provocar este cambio moral.

Antes de comenzar un estudio más minucioso del proceso, dejadme avivar la comprensión de la simple definición con un ejemplo concreto. Elijo el caso curioso de un hombre ignorante, Stephen H. Bradley, cuya experiencia se relata en un curioso folleto americano[97].

He escogido este caso porque muestra cómo en esas alteraciones internas se puede encontrar una profundidad inesperada bajo otra, como si las posibilidades del carácter apareciesen dispuestas en una serie de capas o caparazones, de las que no tenemos conocimiento premonitorio.

Bradley creía que se había convertido a la edad de catorce años:

> «Pensaba que había visto al Salvador, a través de la fe, con forma humana, por un instante en la habitación, con los brazos extendidos como si me dijese: "¡Ven!". Al día

siguiente me congratulaba y temblaba a la vez; porco después mi felicidad era tan grande que afirmé que quería morir, este mundo no entraba en mis afecciones y cada día me parecía *día del Señor*[98]. Sentí el deseo ardiente de que toda la humanidad estuviese en mi estado; deseaba que todos amaran de una forma suprema a Dios. Antes era muy egoísta e hipócrita, pero ahora ansiaba el bienestar de toda la humanidad; de corazón podía perdonar a mis peores enemigos y me sentía dispuesto a soportar las burlas y mofas de cualquiera y sufrir cualquier cosa por Su amor, si fuese el medio para convertir un alma».

Al cabo de nueve años, el 1829, Bradley oyó hablar de que un renacimiento religioso había comenzado en su barrio.

«Muchos de los jóvenes conversos —dice— cuando nos reuníamos venían a preguntarme si yo tenía fe y normalmente la respuesta era: espero que sí. Eso no les satisfacía demasiado; afirmaban que ellos *sabían* que la tenían. Les pedía que rezasen por mí, pensando que si todavía no tenía fe, después de tanto tiempo llamándome cristiano, ya era hora de que la tuviese y esperaba que sus plegarias me beneficiaran.

»Un domingo fui a oír a un predicador metodista a la Academia. Hablaba de la anunciación del día del juicio final y lo subrayaba de manera tan solemne y terrible como nunca había escuchado. Parecía que estuviera ocurriendo y las facultades de mi mente estaban tan despiertas que temblé involuntariamente en el banco donde me sentaba, aunque no sentía nada en el corazón. A la tarde siguiente volví; cogí el texto de la Revelación: "Y vi a los muertos, pequeños y grandes, en pie delante de Dios". Él representaba los terrores de aquel día de tal manera que parecía que hubiera de fundir el corazón de

una piedra. Cuando acabó el sermón, un señor se volvió y me dijo: "Esto es predicar". Pensé lo mismo pero mis sentimientos todavía parecían inconmovibles y no gozaba aún de la fe, y aunque él parece que sí.

»A continuación explicaré la experiencia del poder del Espíritu Santo que ocurrió la misma noche. Si alguien me hubiera dicho que podía ser testigo del poder del Espíritu Santo de la manera en que lo hice no lo habría creído y habría supuesto que me engañaba. Después de la reunión me fui a casa directamente, y comencé a reflexionar qué me hacía sentir tan estúpido. Me retiré pronto y continuaba indiferente ante las cosas de la religión hasta que, cinco minutos más tarde, el Espíritu Santo comenzó a actuar de la manera siguiente:

»Al principio, mi corazón comenzó a latir muy de prisa, así de repente, lo que me hizo pensar que enfermaría, y me alarmé porque no me dolía. Los latidos del corazón aumentaron y pronto me persuadí de que era el Espíritu Santo por el efecto que me producía. Comencé a sentir una alegría desbordante y humilde a la paz, sentimiento de indignidad que no había sentido nunca. No pude evitar hablar en voz alta y decir: "Señor, no merezco esta felicidad", o algo parecido, mientras una corriente (que dada la sensación de parecerse al aire) me llenaba la boca y el corazón de manera más perceptible que cualquier bebida y que continuó, según creo, durante cinco minutos o más, pareciendo ser la causa de mi felicidad y del latir de mi corazón. Tomé posesión completa de mi alma y estoy seguro de haber deseado que el Señor no me diese mayor felicidad, ya que parecía no poder contener la que poseía. Parecía que el corazón me fuese a explotar, pero continuó latiendo hasta que sentí que estaba completamente lleno del amor y la gracia de Dios.

»Mientras sucedió esto, en mi cabeza se debatía un solo pensamiento, ¿qué podría significar?, y a continuación, como respuesta, mi memoria volvióse completamente clara y me pareció que tenía el Nuevo Testamento abierto ante mí, el capítulo octavo de los Romanos, y tan iluminado como si sujetase una vela, para que pudiese leer los versículos 26 y 27 del capítulo citado, leí: "El Espíritu comparte nuestra flaqueza con suspiros inefables". Todo el tiempo que mi corazón latió, me forzó a gritar como una persona angustiada a la que no era fácil parar, aunque no sentía dolor alguno; mi hermano, que dormía en otra habitación, vino, abrió la puerta y me preguntó si me encontraba mal. Le dije que no, que volviera a dormirse. Intenté parar; no deseaba dormirme por miedo a perder aquella felicidad, pensaba en mi interior:

»"Mi alma, anhelante, permanecería en un lugar como éste".

»Después de que el corazón se calmase, y sintiendo mi alma llena del Espíritu Santo, pensé que probablemente había ángeles rondando mi cama. Me dieron ganas de hablar con ellos y al final exclamé: "¡Oh, vosotros, ángeles bondadosos!, ¿cómo podéis interesaros tanto por nuestro bienestar si nosotros nos interesamos tan poco?". Después me dormí con dificultad. El primer pensamiento de la mañana fue: "¿Qué se ha hecho de mi felicidad?", y al sentir algo en el corazón supliqué de nuevo y se me dio con la rapidez del pensamiento. A continuación me vestí y, con gran sorpresa, descubrí que casi no me tenía en pie. Parecía que hubiese algo del cielo en la tierra; mi alma estaba tan por encima de los temores de la muerte como yo del sueño; como un pájaro enjaulado deseé, si Dios quería, liberarme de mi cuerpo y habitar

> con Cristo; pero también deseaba vivir para hacer el bien y pedir a los pecadores que se arrepintieran. Bajé sintiéndome tan solemne como si hubiese perdido todos los amigos y pensando que no lo daría a conocer a mis padres hasta que hubiese comprobado el Testamento. Me dirigí al anaquel y miré el capítulo ocho de la Epístola a los Romanos; cada versículo parecía hablar y confirmar que era la Palabra de Dios, y que mis sentimientos correspondían al significado de la Palabra. Entonces se lo conté a mis padres, y me pareció que no entendían cuando les hablaba, que no era mi voz, ya que así me sonaba a mí. Mi discurso parecía dirigido por el Espíritu que habitaba en mí; no quiero decir que las palabras no fuesen mías ya que lo eran, sino que pensaba estar iluminado como los Apóstoles el día de Pentecostés (con la excepción de no poseer el poder de darlo a otros y hacer lo que hicieron). Después del desayuno, salí a hablar con mis vecinos sobre religión —cosa que antes no hubiese hecho ni a sueldo— y si me lo solicitaban rezaba con ellos, aunque nunca lo había hecho en público.
>
> »Ahora me siento como si hubiese cumplido con mi deber de decir la verdad y espero, por la bendición de Dios, hacer algún bien a cualquier hombre que lo lea. Él ha cumplido la promesa de enviar el Espíritu Santo a nuestros corazones, al menos al mío, y ahora desafió a todos los deístas y ateos del mundo a zarandear mi fe en Cristo».

Todo esto sobre mister Bradley y su conversión; no sabemos nada del efecto de todo ello en su vida posterior. Ahora, por un momento, examinaremos los elementos constitutivos del proceso de conversión.

Si abrimos el capítulo sobre asociación de cualquier tratado de psicología, leeremos que las ideas del hombre, los propósitos y

los objetivos forman grupos y sistemas internos, relativamente independientes entre sí. Cada «objetivo» despierta un cierto tipo específico de interés y reúne un grupo de ideas subordinadas y asociadas a él; si el objetivo y la excitación son de tipo diferente, sus grupos de ideas tendrán poco en común. Cuando hay un grupo presente y aumenta el interés, todas las ideas relacionadas con otros grupos han de quedar excluidas del terreno mental. Cuando el presidente de Estados Unidos, con una escopeta y una caña de pescar acampa en un desierto para descansar, cambia su sistema de ideas de arriba abajo. Las preocupaciones presidenciales quedan completamente en el fondo, los hábitos oficiales son sustituidos por los hábitos de un hijo de la naturaleza y aquellos que sólo conocen al hombre como al firme magistrado no «lo tomarían por la misma persona» si le viesen de excursión. Si nunca volviera a su ocupación oficial, y nunca más se interesara por la política sería, desde intereses y propósitos prácticos, un ser que ha sufrido una transformación. Nuestras alteraciones ordinarias de carácter, mientras pasan de un objetivo a otro no se denominan transformaciones, porque cada una de ella es rápidamente seguida por la otra en dirección contraria, pero como nunca un objetivo es tan estable como para expulsar definitivamente a sus anteriores rivales de la vida del individuo, tendremos que hablar del fenómeno, y probablemente concebirlo, como una transformación.

Estas alteraciones constituyen las formas más completas en las que el yo se puede dividir. Una de las más incompletas es la coexistencia simultánea de dos o más grupos de objetivos, de los cuales uno tiene prácticamente el camino libre e instiga a la actividad, mientras los otros sólo son buenas intenciones, y prácticamente nunca llegan a nada. Las aspiraciones de san Agustín por alcanzar una vida más pura (en la conferencia anterior) pueden servir de ejemplo. Otro, puede ser el del presidente en el esplendor de su carrera preguntándose si todo es vanidad y si la vida

del leñador no es el destino más saludable. Estas aspiraciones pasajeras son simples *veleidades* caprichosas; existen en los rincones más remotos de la mente y el yo real del hombre, pero el centro de sus energías está ocupado por un sistema totalmente diferente. Mientras la vida continúa se da un cambio constante en nuestros intereses, y en consecuencia, un cambio de lugar en nuestros sistemas de ideas, de partes de la conciencia más centrales a las más periféricas, y viceversa. Recuerdo, por ejemplo, una tarde, cuando era joven, que mi padre leía en un diario de Boston aquel fragmento del testamento de lord Gifford en el que crea estas cuatro plazas de profesor; en aquel tiempo no pensaba ser profesor de filosofía, y lo que sentí quedaba tan lejos de mi vida como si estuviese relacionado con Marte. Ahora estoy aquí, con el sistema Gifford como parte y parcela de mí mismo, y con todas mis energías, por el momento, dedicadas a identificarme con él. Mi alma, así, se sitúa en lo que antes era prácticamente un objeto irreal y desde allí habla como desde su propio entorno y centro.

Cuando digo «alma» no debéis tomarlo en sentido ontológico a menos que lo prefiráis así, ya que aunque el lenguaje ontológico es característico de estas materias, budistas o humeanos pueden describir perfectamente los hechos en los términos fenoménicos que prefieran; para ellos el alma es sólo una sucesión de campos de conciencia, aunque en cada campo se encuentra un centro de perspectiva que depende de los intereses momentáneos o de las tendencias permanentes del sujeto. Al hablar de esta parte, involuntariamente utilizamos señaladotes lingüísticos para distinguirla de las demás, usamos «aquí», «eso», «ahora», «mío», o «yo», y al resto les damos la posición de «allá», «entonces», «aquello», «suyo», «otro», «no yo». Pero un «aquí» puede volverse un «allá», un «allá» pasar a ser «aquí» y lo que era «mío» y «no mío» intercambiarse.

Provoca estos cambios la alteración de la excitación emocional; lo que ayer parecía cálido y vital, mañana es frío. Es como si

mirásemos el resto desde las partes cálidas del campo y de aquí surgiese el deseo personal y la volición; bien entendido, constituyen los centros de nuestra energía dinámica, mientras que las partes frías nos dejan indiferentes y pasivos proporcionalmente a su frialdad.

De momento, la cuestión sobre si este lenguaje es rigurosamente exacto, no tiene importancia; será bastante exacto si reconocéis por propia experiencia los hechos que intento designar con él.

Puede haber una gran oscilación en el interés emocional y las cosas cálidas pueden cambiar ante nosotros casi tan rápidamente como las chispas que recorren el papel ardiendo. Si es así poseemos ese yo dividido e indeciso del que hemos hablado en la conferencia anterior; o el foco de excitación y calor, el punto de vista desde el que se toma el objetivo, puede pasar a formar parte permanente de un sistema determinado; entonces, si el cambio fuese religioso, lo llamaríamos *conversión*, particularmente si se produce una crisis súbita.

A partir de ahora hablaremos del lugar cálido en la conciencia de un hombre, del grupo de ideas que denominaremos *el centro habitual de energía personal*. Para un hombre existe una gran diferencia entre que sea un grupo de ideas u otro el centro de su energía, y también se establece una gran diferencia con respecto a cualquier grupo de ideas que posea, en tanto que éstas sean centrales o periféricas. Decir de un hombre que se ha «convertido» significa, en estos términos, que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía. Ahora bien, si pedís a la psicología que explique *cómo* se desplaza la excitación en el sistema central de un hombre y *por qué* los objetivos periféricos se vuelven, en un momento dado, centrales, la psicología habrá de responder que aunque pueda dar una descripción general de lo que sucede, no puede explicar con

precisión todas las fuerzas individuales que intervienen. Ni un observador externo, ni el sujeto que experimenta el proceso pueden explicar totalmente cómo las experiencias particulares pueden cambiar el centro de energía de un hombre de manera tan decisiva, o por qué con frecuencia se ha de esperar el momento propicio para hacerlo. Tenemos un pensamiento, o hacemos alguna cosa repetidamente, pero un día el significado real del pensamiento resuena en nosotros por vez primera, o el acto se convierte de golpe en una imposibilidad moral. Todo lo que sabemos es que hay sentimientos muertos, ideas muertas y heladas creencias y que las hay otras cálidas y vivas. Cuando algo comienza a caldearse y animar en nosotros, todo ha de cristalizar de nuevo a su alrededor; podemos decir que el valor y la vivacidad sólo son «la eficacia motora» largamente diferida y que ahora es activa, de la idea; pero en definitiva, se tratará sólo de un circunloquio ya que ¿de dónde procede súbitamente la eficacia motora? Entonces nuestras explicaciones resultan tan vagas y generales que todavía nos damos cuenta mejor de la intensa singularidad del fenómeno.

Al final volvemos al simbolismo trivial de un equilibrio mecánico. Una mente es un sistema de ideas; cada una con la excitación emotiva y con las tendencias impulsiva e inhibitiva que se verifican y refuerzan mutuamente. El conjunto de ideas se altera por la sustracción o la adición durante la experiencia, y las tendencias se modifican a medida que el organismo envejece. Un sistema mental puede ser socavado o debilitado por esta alteración intrínseca, al igual que un edificio, y puede mantenerse en pie por un hábito rutinario o de inercia. Pero una percepción nueva, un choque emocional súbito o una ocasión que ponga al descubierto la modificación orgánica, harán que toda la estructura se derrumbe al mismo tiempo, en cuyo caso el centro de gravedad se sitúa en una actitud más estable, ya que las ideas nuevas que llegan al centro, en la nueva estructura, parecen estar mejor

ajustadas quedando la nueva estructura permanente, sin embargo.

Las asociaciones de ideas y los hábitos son, por lo general, factores de retardamiento de estos cambios de equilibrio; la nueva información, adquirida de la manera que sea, juega un papel acelerador en los cambios y la lenta mutación de nuestros instintos y propensiones ejerce gran influencia bajo «el inimaginable toque del tiempo». Además, tales influencias pueden actuar subconscientemente o medio inconscientemente[99]. Cuando encontramos un individuo de vida subconsciente muy desarrollada y que habitualmente madura los argumentos en silencio, tenemos un caso del que nunca podremos dar un informe completo, y esto, tanto para el individuo mismo como para el observador puede parecer un factor sorprendente. Las ocasiones emocionales, particularmente las violentas, son extremadamente eficaces para precipitar reestructuraciones mentales. Las formas explosivas y repentinas con las que nos sorprenden el amor, los celos, la culpabilidad, el miedo, los remordimientos o la cólera son bien conocidas de todos[100]; la esperanza, la felicidad, la resolución, emociones características de la conversión, pueden ser igualmente explosivas. Y las emociones que se presentan de esta forma tan explosiva pocas veces dejan las cosas como estaban.

El profesor Starbuck, de California, en su último trabajo sobre la psicología de la religión *(Psychology of Religion)* mostró mediante una encuesta el paralelismo, en todas sus manifestaciones, que hay entre la «conversión» ordinaria, que se da entre el joven educado en círculos evangélicos, y aquella tendencia hacia una vida espiritual más amplia que es una fase de la adolescencia en toda clase de seres humanos. La edad es la misma, normalmente se encuentra entre los catorce y los diecisiete años; los síntomas son los mismos: sensación de incompletud e imperfección, depresión, introspección morbosa y sentimiento de pecado, preocupación por el otro mundo, angustia por las dudas… y otros

por el estilo. El resultado es idéntico, un desahogo feliz y cierto sentido de la objetividad, mientras aumenta la confianza en uno mismo, a medida que las facultades se ajustan a la perspectiva más amplia. En el despertar religioso espontáneo —aparte de los ejemplos de renacimiento en el tiempo tormentoso, tenso y cambiante de la adolescencia normal— podemos encontrar la experiencia mística, que sorprende a los individuos con su vehemencia al igual que en la conversión de renacimiento. De hecho, la analogía es completa y las conclusiones de Starbuck de que estas ordinarias conversiones juveniles habrían de coincidir, se reducen a una sola: la conversión es, en esencia, un fenómeno adolescente normal, incidental con el paso de la infancia, con su pequeño universo, a la vida más intelectual y espiritual de la madurez.

> «La teología —dice el profesor Starbuck— asimila las tendencias de la adolescencia y construye sobre ellas; observa que lo esencial en el crecimiento adolescente es sacar a la persona de la infancia e introducirla en la nueva vida de madurez e intimidad personal. En consecuencia, concentra los medios que intensifican las tendencias normales, acorta el período de duración de los trastornos y su tensión. Los fenómenos de conversión del tipo "convicción de pecado" duran, según las estadísticas del investigador, una quinta parte que los de trastorno y tensión adolescentes, de los que también posee estadísticas, pero son mucho más intensos. Las secuelas corporales, la pérdida del sueño, del apetito, por ejemplo, son mucho más frecuentes en ellos. La diferencia esencial es que la conversión intensifica, aunque lo acorte, el período en cuestión; y conduce a la persona a una crisis definitiva»[101].

Las conversiones a las que el doctor Strabuck hace referencia son, principalmente, de personas más bien corrientes que se ajus-

tan a un tipo caracterizado por la instrucción, la disciplina y el ejemplo. La forma particular que adoptan es el resultado de la sugestión y la imitación[102], y si pasaran las crisis de crecimiento en otros credos y otros países, aunque la esencia del cambio sería la misma (ya que es, en general, inevitable), sus trastornos serían diferentes… En países católicos, por ejemplo, y en nuestras sectas episcopalianas, esta preocupación y convicción de pecado no es tan usual como en las sectas que estimulan los renacimientos espirituales. Al confiar en los sacramentos, en esas instituciones eclesiásticas más estrictas, no hay tanta necesidad de orientar y acentuar la aceptación personal de la salvación.

Pero todo fenómeno imitativo ha de haber tenido un modelo original y propongo que en el futuro nos mantengamos tan cerca como podamos de las formas más directas y originales de experiencia. Se encuentran con mayor frecuencia en casos adultos esporádicos.

El profesor Leuba, en un valioso artículo sobre la psicología de la conversión[103], condiciona el aspecto teológico de la vida religiosa casi por entero a un aspecto moral. Define el sentido religioso como «el sentimiento de incompletud, de imperfección moral, de pecado —para hacer servir la palabra técnica— junto con el anhelo de encontrar la paz de la unidad». Escribe: «La palabra religión significa cada vez más el conglomerado de deseos y emociones que emergen del sentido de pecado y de su liberación», y proporciona numerosos ejemplos donde encontramos que en el pecado figura desde la embriaguez hasta la soberbia espiritual, para demostrar que el sentido de pecado nos asediará y ansiaremos la liberación de manera tan urgente como la angustia de la carne enferma en cualquier forma de miseria física.

Sin duda, esta concepción abraza un número inabarcable de casos. Uno de éstos, por ejemplo, es el de mister S. H. Hadley, que después de su conversión se transformó en un activo y útil

redentor de alcohólicos en Nueva York. Su experiencia fue como sigue:

> «Un martes por la tarde, sentado en un bar de Harlem, era un borracho sin casa, sin amigos, moribundo. Había empeñado o vendido todo lo que me podía proporcionar bebida; no podía dormir sin no estaba completamente embriagado. Hacía días que no comía y las cuatro noches anteriores había padecido *delirium tremens*, terrores, desde medianoche hasta la mañana. Frecuentemente me había repetido "jamás seré un vagabundo", "nuca seré un holgazán; cuando llegue ese día, si llega, encontraré un lugar en el fondo del río". Pero el Señor lo dispuso de tal manera que cuando llegó el día esperado no podía andar ni una cuarta parte del camino hasta el río. Mientras estaba así, pensando, sentí una presencia grande y poderosa. Entonces no sabía qué era, más tarde supe que era Jesús, el amigo del pecador. Fui hacia la barra del bar y la golpeé hasta que los vasos se tambalearon; los que bebían miraban con curiosidad desdeñosa. Grité que nunca más bebería si había de morir en la calle, y me sentía como si eso hubiese de suceder antes de la mañana siguiente. Alguien me respondió: "Si quieres mantener esta promesa ve a que te encierren". Fui al cuartel de policía más próximo e hice que me encerraran; estaba en una celda estrecha y parecía que todos, todos los demonios que encontraban sitio estuviesen allí conmigo. No era ésta toda la compañía que tenía. ¡No!, por el amor de Dios, aquel espíritu que había aparecido en el bar estaba allí y repetía: "¡Reza!". Lo hice y a pesar de que no encontraba gran ayuda continué. Tan pronto como pude dejar la celda me llevaron al tribunal y fui reenviado a la celda. Al final me dejaron libre y me dirigí a casa de mi hermano que me atendió. Mientras estaba

en la cama el Espíritu consejero no me abandonó y cuando el segundo sábado me levanté noté que aquel día se decidiría mi destino; y hacia la tarde se me ocurrió ir a la misión de Jerry M'Auley. Fui, la casa estaba llena y me abrí paso con dificultad hacia la tribuna. Allí vi al apóstol del embriagado y el marginado, al hombre de Dios, Jerry M'Auley, se acercó y, en medio de un gran silencio, explicó su experiencia. Había tal sinceridad en aquel hombre que destilaba convicción y me encontré diciendo: "Te pregunto si Dios puede salvarme". Escuché el testimonio de treinta personas, más o menos, cada una de las cuales había sido redimida del alcohol, y me dije que me salvaría o moriría allí mismo. Cuando se nos propuso me arrodillé junto con una multitud de bebedores; Jerry hizo la primera plegaria, después lo hizo su mujer, con fervor. ¡Qué conflicto había en mi alma! Un bendito susurro dijo: "¡Ven!"; el demonio insistía: "¡Vigila!". Me paré un momento, y después, con el corazón deshecho, repetí: "Amado Jesús, ¿me puedes ayudar?". Jamás, con mi lengua mortal, podré describir aquel momento, a pesar de que hasta entonces mi alma se había sentido presa de una oscuridad indescriptible, sentí la luz gloriosa del sol del mediodía brillando en mi corazón. Me sentí libre. ¡Oh preciado sentimiento de seguridad, de libertad, de estar con Jesús! Sentí que Cristo, con todo su resplandor y poder, había entrado en mi vida y que, de hecho, las viejas cosas habían desaparecido y todo se había vuelto nuevo.

»Desde aquel momento hasta ahora nunca he vuelto a beber un vaso de whisky y no existe el dinero suficiente para hacerme beber uno. Prometí a Dios aquella noche que si me libraba del deseo de beber trabajaría toda mi

vida por Él. Él ha cumplido su parte y yo he intentado cumplir la mía»[104].

El doctor Leuba señala correctamente que hay poca teología doctrinal en esta experiencia que comienza con la absoluta necesidad de un auxilio superior y acaba con la sensación de que éste nos ha llegado. Ofrece tres casos de conversión de alcohólicos que son puramente éticos y que no contienen, tal como he dicho, ningún tipo de creencia teológica. Por ejemplo, el caso de John B. Gough es prácticamente, sostiene el doctor Leuba, la conversión de un ateo, no se menciona a Dios ni a Jesús[105]. Pero a pesar de la importancia de estos tipos de regeneración con poca o ninguna reordenación intelectual, el narrador lo hace seguramente demasiado exclusivo. Corresponde a la forma centrada subjetivamente de melancolía morbosa de la que Bunyan y Alline son ejemplos. Pero en la conferencia séptima veremos que también existen formas de melancolía objetivas, en las cuales la falta de significado racional del universo y de la vida constituye la carga que pesa sobre uno; recordad el caso de Tolstoi[106]. Así, pues, convergen diferentes elementos en la conversión y sus relaciones con las vidas individuales merecen ser diferenciadas[107].

Algunas personas, por ejemplo, nunca se convertirán y posiblemente jamás, bajo ninguna circunstancia, lo harían. Las ideas religiosas no pueden volverse el centro de su energía espiritual, pueden ser excelentes personas, servidores de Dios de una manera práctica, pero no son hijos de su reino; son incapaces de imaginar lo invisible o bien, en lenguaje devoto, son individuos de una «esterilidad» y «sequedad» de por vida. Ineptitud para la fe religiosa que puede, en algunos casos, ser de origen intelectual. Sus facultades religiosas se pueden comprobar en su tendencia natural a expresarse a través de creencias pesimistas y materialistas, por ejemplo, por las que tantas almas buenas, que en otros tiempos habrían satisfecho libremente sus apetencias religiosas, ahora se encuentran, por así decir, congeladas; o por medio de

disimulos agnósticos sobre la fe, considerándola cosa débil y vergonzosa, bajo los que muchos de nosotros nos disfrazamos para poder dar salida a nuestros instintos. Muchas personas nunca superan estas inhibiciones, hasta el final de sus días no quieren creer, su energía personal nunca llega a su centro religioso y éste se mantiene perpetuamente inactivo.

En otras personas el problema es más profundo. Hay hombres insensibles con respecto a la religión, deficientes en esta categoría de la sensibilidad; como organismos sin sangre, nunca pueden, a pesar de toda la buena intención, llegar al temerario «espíritu vital» de que disfrutan los temperamentos optimistas; la naturaleza espiritualmente estéril no dejará de admirar y envidiar la fe de los demás, pero nunca podrá comprender el entusiasmo y la paz de que gozan aquellos que tienen un temperamento predispuesto a la fe. De cualquier modo, todo esto puede constituir una cuestión de inhibición temporal y que, a pesar de todo, al final de la vida se produzca un deshielo, cierta liberación; se puede romper el cerrojo del pecho más árido y el corazón duro puede suavizarse y estallar de sentimiento religioso. Estos casos, más que ningún otro, sugerirán que la conversión repentina fue un milagro. Mientras existan, no debemos imaginarnos luchando con categorías cerradas de manera irreparable.

Existen dos formas de desenvolvimiento mental en los seres humanos que conducen a una sorprendente diferencia en el proceso de conversión, una diferencia sobre la cual el profesor Starbuck llama nuestra atención. Sabéis qué pasa cuando intentáis recordar un nombre olvidado; normalmente ayudaréis al recuerdo trabajándolo, pensando mentalmente en los lugares, las personas y las cosas con las que la palabra estaba relacionada, pero a veces este esfuerzo falla y entonces sentís como si cuanto más lo intentarais menores esperanzas alcanzaseis, como si la palabra estuviese *embozada* y la presión que le hiciésemos sólo sirviera para dificultar todavía más que apareciese. El expediente opuesto fre-

cuentemente obtiene éxito; no hacéis ningún esfuerzo, pensáis en una cosa totalmente diferente y al cabo de media hora la palabra perdida acude a vuestra cabeza, como dice Emerson, con toda despreocupación, como si nunca hubiese sido estimulada. Algún proceso escondido había comenzado a funcionar por el esfuerzo inicial después de que el esfuerzo mismo acabara, haciendo que el resultado aparezca como si fuese espontáneo. Cierto profesor de música, cuenta el doctor Starbuck, dice a sus alumnos, cuando ya ha explicado bien la tarea y ninguno sabe todavía realizarla, «no insistáis y saldrá solo»[108].

Existe una forma inconsciente e involuntaria y otra consciente y voluntaria de llevar a término los resultados mentales y ambas las encontramos ejemplificadas en la historia de la conversión, ofreciendo dos tipos que Starbuck denomina *el tipo volitivo* y el *tipo de autorrendición* respectivamente. En el volitivo, el cambio regenerativo es normalmente gradual y consiste en la construcción, poco a poco, de un nuevo conjunto de hábitos espirituales y morales. Pero siempre hay puntos críticos en los que el movimiento hacia adelante parece mucho más rápido; el hecho psicológico es ilustrado por el profesor Starbuck. Nuestra educación en cualquier realización práctica actúa por sobresaltos y sacudidas, igual que el crecimiento del cuerpo físico.

> «Un atleta… a veces despierta bruscamente a la comprensión de los puntos sutiles del juego y alcanza su disfrute real, como el converso despierta a una apreciación religiosa. Si continúa dedicándose al deporte, puede llegar un día que el juego prosiga sólo a través de él cuando se encuentre perdido en una gran competición. De la misma manera, un músico puede alcanzar un punto en el que se pierde totalmente el sentido de la técnica del arte, y en algún momento de inspiración se transforma en el instrumento a través del cual la música fluye; yo mismo puede escuchar a dos personas casadas, la vida de las cua-

> les fue hermosa desde el principio, afirmar que sólo al cabo de un año o más de estar casados se dieron cuenta de la dicha de la vida matrimonial. Así sucede con la experiencia religiosa de las personas que estamos estudiando»[109].

De ahora en adelante oiremos ejemplos todavía más curiosos de procesos de maduración subconsciente que ofrecen resultados de los que nos damos cuenta repentinamente. Sir William Hamilton y el profesor Laycock de Edimburgo fueron los primeros en llamar la atención sobre esta clase de efectos; pero el doctor Carpenter, si no me equivoco, fue el primero en introducir el término «cerebración inconsciente», que desde entonces constituye una frase explicativa popular. Nosotros ahora conocemos los hechos de manera mucho más extensiva de lo que él los pudo conocer, y cambiamos el adjetivo «inconsciente», incorrecto para la mayoría de hechos, por el término más vago de «subconsciente» o «subliminal».

Sería sencillo dar ejemplos del tipo de conversión volitiva[110], pero como norma, son menos interesantes que los del tipo de autorrendición, en el que los efectos subconscientes son más abundantes y sorprendentes. Por tanto, me ocuparé de este último, más que nada porque la diferencia entre los dos no es radical. A pesar de que en el tipo de regeneración más voluntariamente organizada hay partes de autorrendición parcial interpuesta.

En la mayoría de los casos, cuando la voluntad ha hecho lo máximo con el fin de conducir al hombre lo más cerca posible de la unificación a la que aspiraba, parece que el último paso ha de ser realizado por otras fuerzas sin la ayuda de su actividad. Dicho de otra manera, la autorrendición se hace entonces indispensable. «La voluntad personal —dice el profesor Starbuck— se ha de anular. En muchos casos el alejamiento no llega hasta que la

persona deja de resistir o de hacer esfuerzos en la dirección que pretende seguir».

«Había dicho que no cedería, pero cuando mi voluntad cedió acabó todo», escribe uno de los comunicantes de Starbuck. Otro afirma: «Dije simplemente: "Señor, he hecho todo lo que puede, ahora lo dejo todo en tus manos", y a continuación me penetró una inmensa paz». Otro: «De súbito se me ocurrió que también podía ser salvado si dejaba de intentar hacerlo todo solo y seguía a Jesús». Otro: «Finalmente dejé de resistir, me rendí ante el pensamiento de que se trataba de una ardua lucha. Gradualmente me penetró la sensación de que había realizado mi parte y de que Dios deseaba realizar la suya»[111]. «Señor, que se cumpla vuestro designio, ¡condenadme o salvadme!», grita John Nelson[112], cansado de la lucha tensa por escapar de la condenación, y en aquel momento su alma se inundó de paz.

El doctor Starbuck ofrece una interesante explicación y a mí me parece que correcta —siempre que concepciones tan esquemáticas puedan pretenderlo— de las razones por las que la autorrendición es tan indispensable en el último momento. Para comenzar, hay dos cosas fundamentales en la mente del candidato a la conversión: primero, la incompletud y la culpa, el «pecado» del que quiere escapar; segundo, el ideal positivo que desea conseguir. Ahora bien, en la mayoría de nosotros, el sentido de nuestro actuar equivocado constituye una parte de nuestra conciencia mucho más precisa de lo que suele ser la imaginación de cualquier ideal positivo que pretendamos alcanzar. En la mayoría de los casos, el «pecado» absorbe casi exclusivamente la atención de manera que la conversión es *«un proceso de lucha para alejarse del pecado más que por alcanzar la rectitud»*[113]. El espíritu y la voluntad consciente de un hombre, siempre que se esfuerza en pos del ideal, aspiran a una cosa sólo imaginada vagamente y de forma inexacta. Mientras tanto, las fuerzas del crecimiento puramente orgánico caminan hacia su resultado prefigurado y su

pugna consciente arrastra aliados subconscientes disimulados, que a su manera trabajan por el reajuste, y éste, hacia el que todas esas fuerzas más profundas tienden, es definitivo, y definitivamente diferente del que coinciden y deciden conscientemente. En consecuencia, por estar interferido (*embozado*, por decirlo así, como la palabra perdida que pretendemos demasiado enérgicamente recordar) por su esfuerzo voluntario que se decanta hacia la dirección genuina.

Starbuck pone el dedo en la raíz de la cuestión cuando afirma que ejercer el deseo personal es vivir todavía en la región donde el yo imperfecto es la cosa más apreciada; allí, donde, por el contrario, las fuerzas subconscientes toman el mando, el yo mejor *in posse* es el que dirige la operación. En lugar de ser estimulado tosca y vagamente desde fuera, se instituye entonces en centro organizador. ¿Qué debe hacer una persona? «Debe ceder —dice el profesor Starbuck—, es decir, ha de recurrir al poder que lleva a la virtud, que brota de su propio ser y dejar que acabe el trabajo que comenzó a su manera… El acto de rendirse, desde este punto de vista, es liberarse para una nueva vida, haciéndola el centro de una personalidad nueva y viviendo, desde dentro, la verdad de aquello que antes se percibía objetivamente»[114].

«La necesidad del hombre es la oportunidad de Dios», es la manera teológica de afirmar el hecho de la inexorabilidad de la rendición, mientras que la manera fisiológica de decirlo sería: «Que cada cual haga lo que pueda y el sistema nervioso hará el resto». Con las dos afirmaciones subrayamos en el mismo hecho. [115]

Para decirlo en términos de nuestro simbolismo propio, afirmaríamos: cuando el nuevo centro de energía personal ha estado incubado durante tanto tiempo, por estar a punto de abrirse como una flor, la única cosa que podemos decir es «las manos quietas», y brotará espontáneamente.

Hemos usado el lenguaje vago y abstracto de la psicología, pero siempre y cuando, en los términos que sea, la crisis descrita es el abandono de nuestros yos conscientes a la merced de poderes que, sean cuales sean, son más ideales que nosotros, y que llevan a la rendición, veríamos por qué la autorrendición fue siempre y siempre ha de ser considerada como el punto decisivo de la vida religiosa, siempre que la vida religiosa sea espiritual y no un asunto de rituales externos y sacramentales. Se puede decir que la evolución del cristianismo hacia la interioridad consistió en poca cosa más que en el crecimiento que generó estas crisis de autorrendición. Desde el catolicismo al luteranismo y al calvinismo, de aquí al wesleianismo y de éste —al margen del cristianismo técnico— al puro «liberalismo» o al «idealismo trascendental», tanto si es como si no del tipo de *mind-cure*, pasando por los místicos medievales, los quietistas, los pietistas y los cuáqueros, podemos observar los diversos estadios que progresan hacia la idea de una ayuda espiritual inmediata, experimentada por el individuo en su desamparo y que no precisa en absoluto de aparato doctrinal ni ritual propiciatorio.

Así, pues, psicología y religión están en perfecta armonía hasta este momento, ya que las dos admiten que existen fuerzas aparentemente al margen del individuo consciente que redimen su vida. No obstante, la psicología, al definir tales fuerzas como «subconscientes» y al hablar de sus efectos afirmando que se deben a la «incubación» o a la «meditación», implica que no trascienden la personalidad del individuo y en esto diverge de la teología cristiana que insiste en que constituyen mediaciones directamente sobrenaturales de la Divinidad. Os sugiero que todavía no consideremos esta divergencia final y dejemos esta cuestión en suspenso por un momento, una investigación continuada nos permitirá resolver algunas de las aparentes discordancias.

Volvamos, pues, un momento todavía a la psicología de la autorrendición del autoabandono. Cuando conocemos un hombre

que vive en el extremo angustiado de su conciencia, encerrado en su pecado, su insuficiencia y su incompletud, y en consecuencia inconsolable, y le decimos simplemente que no le pasa nada, que debe dejar de sufrir, poner fin a su descontento y abandonar la ansiedad, le parecerá que decimos puros disparates. La única conciencia positiva con que cuenta le sugiere que *no* está bien, y el camino mejor que le ofrecemos le suena a habilidosa artimaña. «La voluntad de creer» no se puede forzar hasta este punto; podemos tener más fe en una creencia de la que poseemos las primeras nociones, pero no podemos crear una creencia totalmente fabulada cuando nuestra percepción nos asegura activamente lo contrario. La mejor mentalidad que se nos propone nos llega, en este caso, en la forma de la pura negación de la única mentalidad que poseemos, y no podemos desear activamente una negación pura.

Sólo hay dos formas de liberarse de la ira, el miedo, el sufrimiento, la desesperación y otras afecciones poco deseables; una es que la afección contraria apunte hacia nosotros de manera exclusiva, y la otra es que acabando tan exhaustos por la lucha que nos obliguemos a parar, lo dejemos correr, abandonemos y nunca más *vuelva a importarnos*. Nuestros centros cerebrales emocionales dejan de trabajar y quedan en una apatía temporal. Ahora bien, hay pruebas documentales de que ese agotamiento temporal frecuentemente forma parte de la crisis de conversión. Mientras vigila la preocupación egoísta del alma enferma, la expansiva confianza del alma creyente no avanza, pero dejemos que la primera pierda el cuidado, tan sólo un momento, y la última puede aprovechar la oportunidad, y una vez haya tomado posiciones las mantendrá. El Teufelsdröckh de Carlyle pasa del No eterno al Sí eterno a través de un «Centro de Indiferencia».

Os daré una explicación de esta característica del proceso de conversión. Aquel santo genuino, David Brainerd, describe su propia crisis de la manera siguiente:

«Una mañana, cuando caminaba como de costumbre por un lugar solitario, vi de repente que todas las estratagemas y proyectos que tenía para llevar a término y conseguir liberarme eran totalmente vanos; había llegado a una posición donde me encontraba completamente perdido. Vi que siempre me sería imposible hacer nada para ayudarme o liberarme por mí mismo, que ya había hecho todas las demandas posibles a la eternidad, que todas eran en vano porque me di cuenta que el interés personal me había motivado y que ni una sola vez había rogado por nada relacionado con la gloria de Dios. Vi que no existía ninguna conexión necesaria entre mis plegarias y la obtención de la gracia divina, que no obligaban de ninguna manera a Dios a otorgarme su gracia y que no había más virtud o bondad en ellas que la que hay en el chapoteo de mis manos en el agua. Vi que había multiplicado mis devociones ante Dios, ayunando, rezando, etc., haciendo ver, y a veces creyendo realmente, que pretendía la gloria de Dios, cuando nunca, ni una sola vez lo pensaba; sólo buscaba mi propia felicidad. Vi que como nunca había hecho nada por Dios sólo podía esperar que me volviese pecador en virtud de mi hipocresía y mi sarcasmo. Cuando vi claramente que sólo tenía en cuenta el propio interés, mis devociones parecieron mera mofa vil y un camino de falsedades, ya que toda plegaria no era más que autoalabanza y horrible abuso de Dios.

»Continué en este estado de ánimo, según recuerdo, desde el viernes por la mañana hasta el sábado siguiente por la tarde (12 de julio de 1739), cuando volví a pasear por el mismo lugar solitario. Aquí, en un estado de triste melancolía, *intentaba rezar pero no tuve el valor de cumplir este deber o cualquier otro; mi anterior preocupación, la práctica y las afecciones religiosas habían desaparecido*. *Pensé que el Espíri-*

tu de Dios me había abandonado, pero todavía no estaba perdido; simplemente desconsolado, como si no hubiese nada en el cielo o en la tierra que me hiciese feliz. Habíame esforzado por rezar, aunque pensaba que de forma estúpida y sin sentido, durante casi media hora. Entonces, cuando caminaba por un bosque espeso, una serenidad inexplicable pareció abrir camino a la aprehensión de mi alma. No hablo de ningún fenómeno externo, ni de ninguna ilusión de algo luminoso, sino de abrir una nueva aprehensión interior o visión que tuve de Dios, como nunca la había tenido, ni nada que se le pareciera mínimamente. No tuve ninguna aprehensión particular de ninguna persona de la Trinidad, ni del Padre, ni del Hijo, ni del Espíritu Santo, pero se asemejaba a la gloria divina. Mi alma se alegró con una alegría indescriptible de ver un Dios semejante, un Ser Divino glorioso como aquél, yo estaba interiormente complacido y satisfecho de que fuese Dios sobre todas las cosas y por los siglos de los siglos. Mi alma permanecía cautivada y gozosa con la excelencia de Dios, al extremo de que me sentía engullido por ella, al menos hasta el punto que no pensaba en mi salvación y apenas pensaba que existía una criatura como yo. Continué en este estado de alegría interior, paz y desconcierto hasta la tarde, sin notar que disminuyera, y después comencé a reflexionar y examinar lo que había visto y me sentí más sosegado durante toda la tarde. Me hallaba en un mundo nuevo, y todo presentaba un aspecto diferente del acostumbrado. En aquel momento, se me abrió un camino de salvación con una sabiduría tan infinita, una sencillez y una excelencia que me hizo preguntarme si nunca podría pensar en ningún otro camino de salvación. Me sorprendía que no hubiese abandonado este camino maravilloso, benéfico y excepcional ante todo; si hubiese podi-

do salvarme con mis devociones o de alguna otra forma anteriormente, ahora mi alma lo rechazaría. Me sorprendía que, sobre todo, nadie viese y se conformase con este camino de salvación dependiente completamente de la justicia de Cristo»[116].

He subrayado el pasaje que relata el agotamiento emotivo, que hasta aquel momento era habitual. En gran proporción de relatos, probablemente la mayoría, el narrador habla como si el agotamiento exhaustivo de la emoción inferior y la entrada de la superior fuesen simultáneos[117], aunque frecuentemente también hablen como si la superior expulsara activamente a la inferior; eso es indudablemente cierto en muchos casos, tal como ahora veremos, pero parece ciertamente dudoso que las dos condiciones —la maduración subconsciente de una afección y el carácter exhaustivo de la otra— hayan actuado simultáneamente para producir un resultado.

T. W. B., un converso de Nettleton, conducido a un paroxismo agudo de conciencia de pecado no comía nada, se encerró en su habitación gritando completamente desesperado: «¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo?».

«Después de repetir eso y otras cosas similares —dice — *me pareció adentrarme en un estado de insensibilidad*. Cuando volví en mí de nuevo, estaba arrodillado, rezando, no por mí sino por los demás. Me sentí sometido a la voluntad de Dios, deseando que hiciese de mí lo que le pareciera mejor. Mi propia preocupación parecía disuelta en la preocupación por los otros»[118].

Nuestro gran «renacentista» americano, Finney, escribe:

«Me dije a mí mismo: ¿qué es eso? Debo haber apenado completamente al Espíritu Santo. He perdido mi convicción. No poseo ni siquiera una partícula de ansiedad en mi alma y debe ser porque el Espíritu me ha

> abandonado. "¿Por qué?", pensaba, ya que nunca me había sentido más lejos de preocuparme por mi salvación… Intenté recordar mis convicciones, sentir el peso del pecado; intenté en vano estimularme; estaba tan tranquilo e inundado de paz que intentaba inquietarme por ello asustado de que no fuese el resultado de haber ofendido al Espíritu»[119].

Sin duda, hay personas en las que independientemente del agotamiento de la capacidad del individuo para sentir, y a pesar también de la ausencia de cualquier sentimiento agudo previo, la convicción superior de conseguir el grado preciso de energía explota a través de todas las barreras y penetra como un súbito torrente, siendo éstos los casos más sorprendentes y memorables, los casos de conversión instantánea a los que estuvo muy peculiarmente unida la concepción de la gracia divina. He tratado sólo un caso a fondo, el de mister Bradley, pero prefiero reservar los otros y mis propios comentarios sobre el resto del tema para la próxima conferencia.

Conferencia X. La conversión (conclusión)

En esta conferencia concluiremos el tema de la conversión. En primer lugar, consideremos aquellos ejemplos instantáneos, sorprendentes, de los que es más notable el de san Pablo, y en los que frecuentemente en medio de una tremenda excitación emocional o perturbación de los sentidos, se establece una completa división en un abrir y cerrar de ojos entre la vida anterior y la nueva. Este tipo de conversión es una fase muy importante en la experiencia religiosa, a causa particularmente del papel que ha desempeñado en la teología protestante, y nos corresponde a nosotros estudiar a plena conciencia en virtud de este motivo.

Pienso que es mejor que cite un par de casos antes de pasar a un estudio más generalizado. Primero debemos conocer ejemplos concretos, ya que, como decía el profesor Agassiz, no podemos ver en una generalización nada más que lo que ya conocíamos particularmente y lo que este conocimiento previo nos permite entender. Así, pues, volveré al caso de nuestro amigo Henry Alline y citaré su relato del 26 de marzo de 1775, cuando su pobre mente dividida se unificó para siempre.

> «Al final de la tarde, mientras paseaba por los campos lamentando mi miserable condición, perdido y deshecho, y dispuesto a sucumbir bajo mi carga, pensé que estaba en una situación tan miserable como ningún hombre lo había estado nunca. Volví a casa, y al llegar a la puerta, cuando atravesaba el lindero me vinieron a la mente, con voz poderosa, pero suave, las siguientes pala-

bras: "Has estado buscando, rezando, trabajando, leyendo, escuchando atentamente y meditando, y con todo ¿qué has hecho por la salvación? ¿Estás ahora más cerca de la conversión que cuando comenzaste? ¿Estás ahora más preparado para el cielo, para comparecer delante del tribunal imparcial de Dios que cuando comenzaste la búsqueda?". Me convenció de tal manera que me vi obligado a decir que no pensaba haber adelantado ni un solo paso desde el comienzo, sino que me sentía tan condenado, tan vacío y tan miserable como antes. Grité en mi interior: "¡Oh, Señor Dios, estoy perdido, y si Tú, Señor, no encuentras algún camino nuevo, no sé nada, nunca me salvaré ya que los caminos y métodos que me he impuesto, todos han fallado y acepto que así sea!… ¡Oh, Señor, tened compasión! ¡Señor, tened compasión!".

»Estas reflexiones continuaron hasta que entré en casa y me senté; después, confuso como el hombre que se ahoga, abandona y se hunde, y casi en agonía, me di la vuelta de repente y viendo un volumen de una vieja Biblia en una silla la agarré precipitadamente, y abriéndola sin premeditación fijé mis ojos en el salmo 38; era la primera vez que percibía de verdad la Palabra de Dios. Me sujetó con tal fuerza que parecía llenar toda mi alma, de manera que el propio Dios oraba con y por mí. En aquel momento mi padre convocó a la familia para las oraciones vespertinas, acudí pero no estaba atento a lo que se decía en la oración, sino que continué repitiendo las palabras del salmo: "¡Oh, ayúdame, ayúdame!", exclamaba. "¡Tú, redentor de almas sálvame, o me hundiré para siempre! ¡Tú puedes, si quieres, esta noche expiar mis pecados con una gota de tu sangre y aplacar la ira de Dios!". En aquel instante, cuando lo dejé todo y sólo quería y deseaba que Dios me dirigiese según su volun-

tad, el amor del redentor penetró en mi alma por medio de las escrituras con tanta fuerza que toda mi alma parecía fundida en amor; la carga de la culpa y la condenación había desaparecido, la oscuridad quedó conjurada y mi cuerpo se humilló y llenó de gratitud, y mi alma, que unos minutos antes gemía bajo montañas de muerte y pedía ayuda a un Dios desconocido, ahora estaba llena de amor inmoral, elevada por las alas de la fe, libre de las cadenas de la muerte y la oscuridad, y gritaba: "¡Señor mío y Dios mío, sois mi roca y mi fortaleza, mi refugio y mi torre, mi vida, mi alegría, mi presente y mi eternidad!". Al mirar a lo alto pensé que veía la misma luz (más de una vez Alline había visto subjetivamente una llamarada de luz brillante), aunque me parecía diferente, y en cuanto la vi comprendí la intención, según su promesa, y volví a gritar: "¡Basta, Dios bendito!". La conversión, el cambio y sus manifestaciones no son más discutibles que la luz que vi o nada de lo que jamás haya visto.

»En medio de mi alegría, menos de media hora después de que mi alma fuese liberada, el Señor me descubrió mi tarea en el sacerdocio y me llamó a predicar el Evangelio. Grité: "¡Amén, Señor, así sea, envíame!". Pasé la mayor parte de la noche en un éxtasis de alegría, loando al Padre Eterno por su gracia gratuita e ilimitada. Después de estar un buen rato en este estado y marco celestial, como mi naturaleza comenzaba a necesitar dormir, pensé que cerraría los ojos por un tiempo; entonces entró el demonio y me insinuó que si dormía lo perdería todo y cuando me despertase encontraría que todo era una ilusión y un engaño. Inmediatamente grité: "¡Oh, Señor Dios, si estoy engañado, desengañadme!".

»Cerré los ojos por un instante y me pareció que me tranquilizaba durmiendo; cuando me desperté la primera pregunta fue: “¿Dónde está mi Dios?”. Y al instante, mi alma despertó en Dios y con Dios, y rodeada por los brazos del amor eterno. Me levanté a la hora de la salida del sol con alegría, para contar a mis padres lo que Dios había hecho por mi alma y relatar el milagro de la gracia infinita de Dios. Tomé la Biblia para mostrarles las palabras que Dios imprimió en mi alma la tarde anterior, apenas la abrí y todo me pareció nuevo.

»Durante mucho tiempo he querido ser útil a la causa de Cristo, predicar el Evangelio; me parecía urgente partir para hablar de las maravillas del amor redentor. Perdí el gusto por los placeres carnales y la compañía mortal, y me sentía capaz de renunciar a ellos»[120].

El joven Alline, sin demora, sin otra lectura que la de la Biblia y sin ninguna otra enseñanza que la propia experiencia se transformó en un sacerdote cristiano, y a partir de aquel momento su vida se podría comparar, por austeridad y perseverancia, a la de los santos más devotos. Fue tan feliz en su dura vida que nunca volvió a sentir gusto por el más inocente de los placeres carnales. Debemos clasificarlo, junto a Bunyan y Tolstoi, entre aquellos en los que el hierro de la melancolía deja una impresión permanente. Su redención fue en otro universo que no es este mundo natural, y la vida continuó siendo para él una prueba triste y paciente. Unos años más tarde encontramos que escribe lo siguiente en su diario: «El miércoles 12 prediqué en una boda y tuve la alegría de ser el medio de excluir la alegría carnal».

El otro caso que veremos es el de un confidente del profesor Leuba, incluido en su artículo, ya citado, en el volumen VI de «American Journal of Psychology». Este individuo era graduado en Oxford, hijo de un pastor eclesiástico, y la historia se parece en muchos momentos a la clásica historia del coronel Gardiner,

que supongo todo el mundo conoce. Aquí la tenéis, algo resumida:

«En el período que cubre desde que dejé Oxford hasta mi conversión nunca pasé por la puerta de la iglesia de mi padre, a pesar de que viví ocho años con él, ganando el dinero que quería como periodista y gastándolo en juergas con cualquiera que aceptara estar conmigo y beber sin tope. Así vivía, a menudo borracho durante toda una semana, seguida de un terrible arrepentimiento y sin probar entonces ni una gota durante un mes.

»En todo este tiempo, o quizá más, hasta los treinta y tres años, nunca me asaltó el deseo de reformarme en el terreno religioso. Todos mis sufrimientos fueron provocados por los terribles remordimientos que tuve después de una juerga memorable; el remordimiento tomó la forma de arrepentimiento después de la locura que supuso malgastar la vida de aquella manera, siendo un hombre de talento y educación. Remordimiento terrible que me volvió los cabellos grises en una noche; cada vez que me miraba a la mañana siguiente los tenía más blancos. Lo que padecí no puede explicarse, se trataba del infierno en sus peores torturas; frecuentemente prometí que si salía de aquello me reformaría. Sin embargo, me recuperaba en tres días y me volvía más feliz que nunca, y seguí así todavía durante años, ya que, con el físico de un elefante, siempre me recuperaba y cuando dejaba de beber era el hombre que más disfrutaba de la vida.

»Me convertí en mi habitación de la rectoría de mi padre, exactamente a las tres de la tarde de un caluroso día de julio (13 de julio de 1886). Gozaba una salud perfecta ya que hacía casi un mes que no bebía. Mi alma no tenía ninguna preocupación; de hecho, aquel día no pensaba en Dios. Una señora joven me envió el libro *Natural Law*

in the Spiritual World, del profesor Drummond, pidiéndome mi opinión del mismo como una obra literaria. Orgulloso de mi talento crítico, y con ganas de incrementar la estimación de mi nueva amiga, llevé el libro a mi habitación para estudiarlo detenidamente y escribirle lo que pensaba. Aquí fue donde Dios me encontró cara a cara y jamás olvidaré el encuentro. "Aquel que posee al Hijo tiene la vida eterna, aquel que no posee al Hijo no tiene vida", había leído eso mil veces, pero ésta fue diferente. Ahora estaba en presencia de Dios y mi atención parecía absolutamente "soldada" a este versículo, sin poder continuar el libro hasta que resolviera las implicaciones de tales palabras. Sólo entonces pude percibir que había otro ser en mi habitación a pesar de que no lo veía; el silencio era maravilloso y me sentí extremadamente feliz; se me demostró claramente por segunda vez que nunca había estado en contacto con el Eterno y que si moría en aquel momento estaría inevitablemente perdido. Estaba condenado, lo sabía tan bien como ahora sé que estoy salvado.

»El Espíritu de Dios me lo mostró con amor inefable, sin terror; sentía el amor de Dios sobre mí tan poderosamente que sólo la enorme pena de haberlo perdido todo me sobrecogió en mi locura. ¿Qué podía hacer? ¿qué debía hacer?, ni siquiera me arrepentía; Dios nunca me pidió que lo hiciera. Todo lo que sentía era "estoy perdido" y Dios no podía hacer nada aunque me amara. El Todopoderoso no tenía ninguna culpa. Me sentí todo el tiempo extremadamente alegre, como un niño pequeño cuando está con su padre; me había portado mal pero mi padre no me reñía, sino que me quería de la forma más maravillosa. Mi condena estaba decidida, estaba perdido; y siendo de naturaleza valiente, no desfallecí; sólo estaba

embargado por una intensa pena de lo pasado, confundido, con pesar por lo que había perdido, y mi alma se tambaleaba dentro de mí al pensar que todo había terminado.

»Entonces penetró en mí suavemente, con amor, inequívocamente, el convencimiento de una solución. ¿Cuál era después de todo?, la vieja historia de siempre relatada de la manera más sencilla: "No hay ningún medio en la tierra por el que te puedas salvar excepto Jesucristo". No se me dijo nada más, mi alma parecía ver al Salvador en su espíritu, y desde aquel momento hasta ahora, nueve años después, nunca tuve una sola duda de que aquella tarde el Señor Jesucristo y Dios Padre me persuadieron, cada uno de forma diferente, los dos con el amor más perfecto que se pueda imaginar; y yo disfruté, allí y en aquel momento, de una conversión tan sorprendente que todo el pueblo se enteró en veinticuatro horas.

»Pero todavía llegaría un tiempo de conflictos. A la mañana siguiente de mi conversión fui al campo de heno para ayudar en la recogida, y al no haber prometido a Dios que me abstendría de beber, o que al menos me moderaría, bebí demasiado y volví a casa embriagado. Mi hermana estaba muy triste y me avergoncé de mí mismo retirándome en seguida a mi habitación. Me siguió llorando, y me dijo que había caído de nuevo. Aunque estaba saturado de bebida (pero no inconsciente), supe que el trabajo de Dios, que había comenzado ya, no sería en vano. Al mediodía hice, de rodillas, mi primera plegaria a Dios en veinte años; no pedí perdón, sabía que esto no era bueno porque reincidiría. Bien, ¿qué podía hacer?, me comprometí, con el convencimiento más profundo, a destruir mi individualidad, que Dios solici-

> taba y yo deseaba entregar. El secreto de una vida feliz y santa consiste en una rendición semejante; desde aquel momento nunca más he temido a la bebida y jamás la toco, nunca la deseo. Me pasó lo mismo con la pipa, después de ser un regular fumador desde los doce años, el deseo desapareció de golpe y nunca más volvió. Así de cada pecado conocido me he ido liberando, en cada ocasión completa y permanentemente. No he padecido ninguna tentación desde la conversión; parece que Dios ha excluido a Satanás de mi camino. En otras cosas tuvo vía libre, pero nunca en los pecados de la carne. Desde que dejé a Dios la posesión de mi vida me ha guiado de mil maneras y ha abierto mi camino de modo casi increíble para quienes no disfrutan de la bendición de una vida auténticamente entregada».

Eso es todo sobre el graduado de Oxford, en quien vemos la abolición completa de un antiguo apetito como fruto de la conversión.

El caso de conversión más curioso conocido es el de mister Alphonse Ratisbonne, un judío librepensador francés, convertido al catolicismo en Roma en 1842. Este converso hace una descripción palpitante de las circunstancias, en una carta enviada unos meses más tarde a un clérigo amigo[121]. Las condiciones de predisposición fueron escasas. Tenía un hermano mayor que se había convertido y era capellán católico; él no era religioso y alimentaba seria antipatía por el hermano apóstata, que extendía a todo lo «clerical». Contaba veintinueve años y estaba en Roma cuando encontró a un francés que intentaba convertirlo, pero que después de dos o tres conversaciones, sólo consiguió que se colgara (medio en broma) una medalla religiosa al cuello y que leyera un ejemplar de una corta plegaria a la Virgen. Ratisbonne explica su participación en las explicaciones como nula y como tomadura de pelo, pero señala que durante algunos días fue inca-

paz de desterrar las palabras de la plegaria de su mente, y que la noche anterior a la crisis sufrió una especie de pesadilla donde aparecía una cruz negra sin Cristo. Sin embargo, mantuvo la mente despejada hasta el mediodía siguiente y pasó el tiempo en conversaciones triviales. Veamos sus palabras:

> «Si en aquel momento alguien me hubiera advertido diciendo: "Alphonse, dentro de un cuarto de hora adorarás a Jesucristo como a Dios y Salvador tuyo, te postrarás con el rostro en tierra en una iglesia humilde, golpearás tu pecho a los pies de la capilla, pasarás el carnaval en un colegio de jesuitas preparándote para el bautismo, ofreciendo tu vida por la fe católica, y renunciarás al mundo, a sus pompas y a sus placeres; a tu fortuna, tus esperanzas y, si es necesario, a tu esposa, al amor de tu familia, a la estimación de tus amigos y a tus lazos con el pueblo judío; tu única aspiración será seguir a Cristo y llevar su cruz hasta la muerte"; si, repito, un profeta se me hubiese aparecido con esta predicción, habría pensado que nadie podía estar más loco que él excepto alguien que creyera en la posibilidad de que esta locura absurda pudiera ser cierta. Y esta locura es ahora mi única sabiduría, mi única felicidad.
>
> »Al salir del café me encontré el carruaje del señor B. (el amigo proselitista), se detuvo y me invitó a dar una vuelta, pero antes me pidió que le esperase mientras cumplía un deber en la iglesia de S. Andrea della Fratte. En lugar de esperar en el carruaje entré en la iglesia simplemente por verla. Era pobre, pequeña y vacía; me pareció que estaba allí solo. Ninguna obra de arte me llamó la atención y contemplé mecánicamente el interior sin pensar nada especial, sólo puedo recordar que un perro completamente negro se paseaba brincando delante de mí mientras yo reflexionaba. En cierto momento el pe-

rro desapareció, la iglesia se esfumó y no vi nada más… o más bien, vi, ¡oh, Dios mío!, una sola cosa.

»¡Señor!, ¿cómo puedo explicarlo?, ¡oh, no! Las palabras humanas no consiguen expresar lo inexplicable. Cualquier descripción, por más sublime que sea, sólo sería una profanación de la verdad inefable.

»Estaba postrado en tierra, bañado en lágrimas, con el corazón fuera de sí, cuando el señor B. me volvió a la vida gritándome. No pude responder en seguida a sus preguntas, al fin tomé la medalla que llevaba en el pecho y, con toda la efusión de mi alma, besé la imagen de la Virgen, radiante de gracia, que llevaba la medalla. ¡Oh, era Ella, era Ella de verdad! (Había tenido una visión de la Virgen).

»No sabía quién era, no sabía si era Alphonse u otro. Me sentía cambiado y pensaba que era otro, buscaba en mi interior y no me encontraba a mi mismo. En el fondo de mi alma sentía la explosión de la alegría más ardiente; no podía hablar, no quería revelar lo que me había sucedido. Pero sentía algo solemne y sagrado dentro de mi que me hacía pedir un capellán. Me llevaron ante uno, sólo después de que me diese su aquiescencia hablé como pude, de rodillas y con el corazón todavía tembloroso. No podía explicar la verdad que había conocido y creído, todo lo que pude decir fue que la venda había caído de mis ojos apenas en un momento; y no sólo la venda, también toda la multiplicidad de vendas con las que me había educado desaparecieron rápidamente, una tras la otra, como el barro y el limo se esfuman con los rayos de sol radiantes.

»Salí de un sepulcro, de un abismo de oscuridad y ¡vivía!, ¡estaba perfectamente vivo! Pero lloré amargamen-

te porque en el fondo de este abismo veía la extremada miseria de la que había sido redimido por la misericordia divina y sudé de horror al ver mis iniquidades, aturdido, derrotado, abrumado del portento de gratitud. Os preguntaréis cómo tuve esta nueva intuición ya que nunca había abierto un libro de religión o leído una sola página de la Biblia, y el dogma del pecado original es rechazado completamente por los hebreos actuales, o lo han olvidado, de forma que había pensado tan poco sobre él que dudo conocía ni tan siquiera el nombre. Así, pues, ¿cómo conseguí tal percepción?, sólo puedo contestar que al penetrar en aquella iglesia me encontraba completamente a oscuras, y al salir percibí la plenitud de la luz. No puedo explicar el cambio si no es comparándolo con un sueño profundo o con la analogía de un ciego de nacimiento que de repente abre los ojos al día; ve, pero no puede definir la luz que le baña y en virtud de la cual percibe los objetos que le maravillan. Si no podemos explicar la luz física, ¿cómo podremos explicar la luz que supone la propia verdad? Me parece que me quedo en los límites de la verdad cuando afirmo que sin tener ningún conocimiento de la doctrina religiosa capté intuitivamente su sentido y su espíritu. Más que verlas, *sentí* estas cosas escondidas; las sentí por los efectos inexplicables que producían en mí. Todo ocurrió en el interior de mi mente, y aquellas impresiones, más rápidas que el pensamiento, sacudieron mi alma, la trastocaron y giraron —por decirlo así— en otra dirección, hacia otros objetivos, por otros caminos. Me expreso con dificultad, pero ¿Señor, queréis que envuelva mis sentimientos que sólo el alma puede comprender de palabras vacías y pobres?».

Podría multiplicar los casos infinitamente, pero los citados serán suficientes, ¿cuán real, definida y memorable puede ser una

conversión para el que sufre la experiencia? Ante la magnitud del hecho, indudablemente tomamos la postura de un espectador pasivo o receptor de un proceso sorprendente que se realiza desde arriba. Hay demasiada evidencia en todo esto para dudar de que sea posible. La teología, combinando este hecho con la doctrina de la elección y la gracia, llega a la conclusión de que el Espíritu de Dios está con nosotros en estos dramáticos momentos de manera peculiarmente milagrosa, como no ocurre en ningún otro momento crítico de nuestras vidas. Cree que en aquel instante se nos informa de una naturaleza absolutamente nueva y nos hacemos partícipes de la auténtica sustancia de la Deidad.

Según este punto de vista, parece un requisito esencial que la conversión sea instantánea; los protestantes de Moravia fueron los primeros en observar esta consecuencia lógica. Los metodistas pronto hicieron prácticamente lo mismo, aunque no dogmáticamente, y poco tiempo antes de morir John Wesley escribía:

> «Sólo en Londres encontré 652 miembros de nuestra sociedad con un testimonio muy claro y del que no podía dudarse. Cada uno de ellos (sin excepción) ha declarado que su liberación del pecado fue instantánea, que el cambio se produjo en un momento. Si la mitad o la tercera parte o uno de cada veinte hubiesen declarado que fue *gradual*, yo lo habría creído, pero al respecto habría pensado que *algunos* fueron santificados gradualmente y otros instantáneamente. Sin embargo, ya que no he encontrado, en todo este tiempo, ni una sola persona que dijese eso, sólo puedo creer que la santificación es normalmente, si no siempre, una obra instantánea»[122].

Mientras tanto, las sectas protestantes más usuales no dieron tanta importancia a la conversión instantánea. Para ellos, como para la iglesia católica, la sangre de Cristo, los sacramentos y los deberes religiosos ordinarios del individuo son suficientes en teoría para su salvación, aunque no experimenten ninguna crisis

aguda de desesperación seguida por el alejamiento. Para los metodistas, por el contrario, la salvación sólo les es ofrecida, y no efectivamente recibida, a menos que haya habido una crisis de este tipo, y hasta ese momento, el sacrificio de Cristo es incompleto. El metodismo sigue en esto si no la religión de mentalidad sana, al menos en conjunto, el instinto espiritual más profundo. Los modelos individuales que establece como típicos y dignos de imitación no son sólo los más dramáticamente interesante, sino también los psicológicamente más completos.

En el *revitalismo religioso* desarrollado completamente en Gran Bretaña y América tenemos, por decirlo así, el codificado y estereotipado procedimiento que comportó esta manera de pensar. A pesar del hecho incuestionable de que los santos del tipo nacidos-una-vez existiesen, de que debe darse un crecimiento gradual en la santidad sin rupturas ni cataclismos, a pesar de la filtración de abundante bondad natural en el esquema de la salvación, la revitalización asumió siempre que sólo ese tipo de experiencia religiosa propia puede ser perfecta; primero ha de ser clavado en la cruz del desespero y la agonía naturales, y después, en un abrir y cerrar de ojos, resultar milagrosamente liberado.

Es perfectamente natural que aquellos que atraviesan personalmente por una experiencia como ésta experimenten la sensación de que se trata más que de un proceso natural de algo milagroso. Frecuentemente se sienten observados, ven luces o presencian visiones, ocurren extraños fenómenos y siempre parece, después de la rendición de la voluntad personal, que un extraño poder superior haya penetrado y tomado posesión del hombre. Más aún, la sensación de renovación, de seguridad, de limpieza, de rectitud puede ser tan sorprendente y jubilosa que garantice la creencia en una naturaleza substancial radicalmente nueva.

> «La conversión —escribe el purista de Nueva Inglaterra Joseph Alline— no consiste en alcanzar un pedazo de felicidad; en la auténtica conversión la santidad está en-

tretejida de todos sus poderes, principios y prácticas. El cristiano sincero es un edificio nuevo, desde los cimientos a la última piedra; es un hombre nuevo, una nueva criatura».

Jonathan Edwards afirma, en el mismo sentido:

«Esas influencias enajenadoras que constituyen el espíritu divino son sobrenaturales; son bien diferentes de todo lo que experimentan los hombres no regenerados. Son lo que nunca podrá conseguir mejora alguna ni composición de las cualidades naturales o principios, porque no sólo se diferencian de aquello que es natural y de todo lo que los hombres naturales experimentan, y no sólo en grado y en circunstancia, sino también en tipo, y son de naturaleza mucho más excelente. De esto se deduce que en las afecciones enajenadoras existen (también) percepciones nuevas y sensaciones completamente diferentes en su naturaleza de cualquier cosa experimentada por los mismos santos antes de ser santificados… Las concepciones que los santos tienen del amor de Dios y el tipo de fruición que experimentan son sensiblemente peculiares y por completo diferentes de todo lo que los hombres naturales poseen o puedan formar noción adecuada».

Edwards demuestra, en otro fragmento, que esta transformación gloriosa habría necesariamente de verse precedida del desespero.

«No puede ser irracional que porque Dios nos libere de un estado de pecado y de la carga del dolor eterno, nos dé una sensación considerable del mal del que nos libera, de manera que podamos saber y sentir la importancia de la salvación y podamos apreciar el valor de lo que Dios pretende hacer por nosotros. Así como aquellos

> que son redimidos pasan sucesivamente por dos estados extremadamente diferentes, primero por un estado de condenación y después por otro de justificación y bendición, y así como Dios, en la salvación de los hombres, los trata como a criaturas inteligentes y racionales, parece que estaría de acuerdo con su sabiduría que, antes de ser salvados, los hombres abandonasen su Ser en aquellos dos estados diferentes. En primer lugar, en su estado de condenación y después en su estado de liberación y felicidad».

Estas citas expresan bastante bien para nuestro propósito la interpretación doctrinal de estos cambios. Sea cual sea la parte que la sugestión y la imitación hayan tenido en la transformación de hombres y mujeres, en innumerables casos individuales, ha constituido a pesar de todo una experiencia original y genuina. Si escribiésemos la historia de la mente, sin ningún tipo de interés religioso, desde el punto de vista de la historia natural, tendríamos todavía que explicar la facilidad del hombre para convertirse de repente y por entero como una de sus peculiaridades más curiosas.

Ahora bien, ¿qué debemos pensar de todo esto? ¿Se trata de una conversión instantánea, de un milagro en el que Dios está presente como no sucede en ningún otro cambio anímico menos impresionantemente abrupto? ¿Hay dos clases de seres humanos incluso entre los aparentemente regenerados, una de las cuales comparte la naturaleza de Cristo y la otra sólo produce esta impresión? O por el contrario, ¿puede ser el fenómeno completo de la regeneración, hasta en los casos más sorprendentes, puede, repito, ser un proceso estrictamente natural, de resultados divinos, pero en un caso más y en el otro menos, y nunca más o menos divino en su causa y en su mecanismo que cualquier otro proceso superior o inferior de la vida interior del hombre?

Antes de pasar a contestar esta pregunta quiero solicitaros que escuchéis otras apreciaciones psicológicas. En la última conferencia expliqué el cambio de los centros de energía en los hombres y el estallido de nuevas crisis de emoción. Expliqué los fenómenos debidos en parte a procesos explícitamente conscientes del pensamiento o la voluntad y, en parte, también a la incubación subconsciente y la maduración de motivos que sedimentan las experiencias de la vida. Cuando están maduros los resultados, florecen. Hablaré a continuación de la religión subconsciente donde ocurren estos procesos de floración de manera un poco menos vaga; sólo lamento que los límites de tiempo me obliguen a ser breve.

La expresión «ámbito o campo de la conciencia» hace poco que está de moda en los libros de psicología. Hasta hace bien poco tiempo, la unidad de la vida mental se expresaba con el término «idea» y se consideraba algo definitivamente esbozado. Actualmente, los psicólogos tienden, primero, a admitir que la unidad real es probablemente el estado mental total de conciencia, o el conjunto de objetos presentes en el pensamiento en cualquier momento; y en segundo lugar, a afirmar que es imposible esbozar la ondulación, el campo, de manera precisa.

A medida que los campos mentales se suceden, cada uno presenta su centro de interés, por medio del cual los objetos de los que somos menos conscientes desaparecen, estableciéndose un margen tan tenue que casi no podemos precisar los límites. Normalmente nos alegramos cuando poseemos un amplio campo porque entonces observamos los conjuntos de verdades y vemos fácilmente las relaciones, o más bien las adivinamos, ya que nos transportan más allá del campo a regiones de objetividad todavía más remotas, regiones que más bien estamos a punto de percibir que realmente percibimos. En otros casos de aturdimiento, de cansancio o enfermedad, nuestros campos se reducen casi hasta un punto y nos encontramos contrariados y oprimidos.

Individuos diversos presentan diferencias constitucionales en cuanto a la amplitud del campo. Los grandes genios organizadores son hombres con amplios campos de visión mental en la que un programa de acciones futuras aparece de inmediato estructurado y los rayos se dirigen lejos en direcciones definidas. En la gente común nunca se produce esta magnífica visión inclusiva de un problema; tropiezan continuamente, tantean el camino punto por punto y se detienen con frecuencia. En algunas condiciones de enfermedad la conciencia es sólo un vestigio, sin memoria del pasado ni pensamiento del futuro y con el presente restringido a alguna emoción somera o sensación corporal.

El hecho importante que recuerda esta fórmula del «ámbito o campo» es la indeterminación del margen. Aunque la materia que contiene el margen la percibamos con descuido, sin embargo nos ayuda a orientar nuestro comportamiento y a determinar el movimiento siguiendo nuestra atención. Está alrededor nuestro como «el campo magnético», dentro del que nuestro centro de energía gira como la aguja de la brújula, mientras la fase actual de conciencia cambia a la siguiente. Todo nuestro repertorio de recuerdos prospera más allá de este margen, a punto de penetrar al primer aviso, y en el conjunto de poderes residuales; los impulsos y los conocimientos que constituyen nuestro yo empírico tienden continuamente más allá. El bombardeo de lo que es real y de lo que es sólo potencial se dibuja tan vagamente que siempre es difícil decir si son conscientes o no algunos elementos mentales.

La psicología ordinaria, a pesar de admitir totalmente la dificultad del estudio del perfil marginal, admite como seguro que, primero: la conciencia entera que la persona posee, ya sea focal o marginal, atenta o descuidada, aparece en el «ámbito» en un momento tan tenue e imposible de señalar como puede serlo el perfil del ámbito mismo; y segundo, que lo que es absolutamente

extramarginal es absolutamente inexistente y no puede ser, de ninguna manera, un hecho de conciencia.

Al llegar a este punto, os pediré que recordéis lo que dije en la última conferencia sobre la vida subconsciente. Como recordaréis, afirmé que los primeros que insisten en este fenómeno no podían conocer los hechos tal y como los conocemos en la actualidad. Es mi deber mostraros lo que pretendía decir con esta afirmación.

Considero que el paso adelante más importante que se ha dado en psicología desde que era estudiante fue el descubrimiento, en el año 1886, de que en algunos individuos no sólo existe la conciencia del campo ordinario, con sus centros y su margen usuales, sino que, sumido en ello existe también un conjunto de recuerdos, pensamientos y sentimientos que son extraperiféricos y totalmente fuera de la conciencia primaria, pero que han de ser clasificados como hechos conscientes de algún tipo y que pueden revelar su presencia con signos elocuentes. He tratado el paso de importante porque, contrariamente a otros avances hechos por la psicología, este descubrimiento nos reveló una peculiaridad completamente insospechada de la constitución de la naturaleza humana. Ninguno de los progresos que ha conseguido la psicología puede reivindicar nada semejante.

En particular, el descubrimiento de que existe una conciencia más allá del campo, o subliminal como la denomina Myes, ilumina muchos de los fenómenos de las biografías religiosas. Por ello, prefiero en este momento, porque está naturalmente fuera de lugar, no ofrecer explicación alguna de la evidencia en que se fundamenta la aceptación de esta conciencia; lo encontraréis tratado en muchos libros recientes y puedo recomendar *Alterations of Personality* de Binet[123].

El material humano con el que se ha realizado la demostración ha sido, hasta ahora, muy limitado y de carácter más bien excén-

trico, al menos en parte, ya que consistió en individuos hipnóticos extraordinariamente sugestionables, y en pacientes histéricos. Los mecanismos elementales de nuestra vida son, seguramente, tan uniformes que lo que es verdad en grado notable para algunas personas, probablemente sea verdad en algún grado para todas, y sólo en unos pocos puede serlo en un grado muy elevado.

La consecuencia más importante de haber desarrollado una vida intensamente ultramarginal de este género es que los campos ordinarios de conciencia de un hombre tienden a incursiones de las que los individuos no conocen la causa y que, por lo tanto, toman la forma de impulsos inexplicables para la acción; de ideas obsesivas o inhibiciones para la acción e inicuo alucinaciones en la visión o el oído. Los impulsos pueden estimular a escribir o hablar automáticamente, y el individuo no entenderá el significado de lo que dicen. Generalizando este fenómeno, Myers dio el nombre de *automatismo*, sensorial o motor, emocional o intelectual, a toda esa esfera de efectos debida a los «asaltos» a la conciencia ordinaria de las energías que se originan en las partes subliminal de la mente.

El ejemplo más simple de automatismo es el fenómeno de sugestión posthipnótica. A un individuo hipnotizado, adecuadamente susceptible, le dan la orden de efectuar un acto determinado, normal o excéntrico, es igual, después de despertar del sueño hipnótico. Puntualmente, apenas le hacemos una señal o llega el momento de efectuar la acción, la realiza, pero al hacerlo no recuerda la sugestión y siempre inventa un pretexto improvisado para justificar su actuación cuando es excéntrica. También se le puede sugerir a un individuo que tenga una visión u oiga una voz al cabo de un intervalo determinado después de despertar, y en su momento, la visión se presenta o se percibe la voz sin que el individuo mismo muestre sospecha alguna de su origen. En los extraordinarios experimentos de Binet, Janet, Brener,

Freud, Mason, Prince y otros sobre la conciencia subliminal de los pacientes histéricos, se han revelado sistemas completos de vida subterránea en la forma de recuerdos dolorosos que soportan una existencia parasitaria, enterrada fuera de los campos primarios de conciencia y que irrumpen en ella con alucinaciones, dolores, convulsiones, parálisis sensitivas o emociones y todos los síntomas característicos de la enfermedad histérica del cuerpo o de la mente. Alterad o eliminad por sugestión estos recuerdos subconscientes, y el paciente sanará inmediatamente. Sus síntomas serán automatismos en el sentido en que Myers usa esta palabra. Esos informes clínicos parecen cuentos de hadas la primera vez que los leemos, a pesar de que es imposible dudar de su exactitud, y una vez abierto el camino por estos primeros investigadores se ha incidido en observaciones similares. Aportan nueva luz sobre nuestra constitución natural.

Me parece inevitable un paso adelante al interpretar lo desconocido por analogía con aquello que conocen; parece que de ahora en adelante, siempre que encontremos un fenómeno de automatismo, ya sean impulsos motores, una idea obsesiva, un capricho inexplicable, o un engaño o alucinación, en primer lugar tendremos que investigar si no se trata de una eclosión en el campo de la conciencia ordinaria o de ciertas ideas elaboradas fuera de este campo en las regiones subliminales de la mente; por consiguiente, debemos indagar su origen en la vida subconsciente del sujeto. En casos de hipnóticos, nosotros mismos creamos el estímulo para nuestra sugestión de manera que la conocemos directamente; en casos histéricos, los recuerdos perdidos que constituyen la fuente, deben ser extraídos del ámbito subliminal del paciente por medio de métodos ingeniosos, de los que encontraremos amplia explicación en los libros. En otros casos patológicos, ilusiones enfermizas, por ejemplo, u obsesiones psicopáticas de origen desconocido, pero que, por analogía, también pertenecerían a las regiones subliminales, nuestros métodos se-

guramente nos los harían fácilmente asequibles. Existe un mecanismo que se ha de asumir lógicamente, pero la asunción implica un amplio programa de trabajo a realizar respecto de la verificación de que las experiencias religiosas del hombre tienen su función específica[124].

De esta manera vuelvo a nuestro tema concreto de las conversiones instantáneas. Recordaréis los casos de Alline, Bradley, Brainard y del graduado en Oxford que se convirtió a las tres de la tarde. Abundan ejemplos similares, con o sin visiones luminosas, con un sentido siempre de felicidad estupefacta y originadas y producidas por un poder superior. Cuando, abstrayéndonos de la cuestión de su valor para la futura vida espiritual del individuo, los abordamos exclusivamente de forma psicológica, aparecen tantas peculiaridades que nos recuerdan lo que encontramos fuera de la conversión que nos vemos tentados a clasificarlos junto a otros automatismos y a sospechar que la diferencia entre un converso súbito y uno gradual no es necesariamente la presencia del milagro divino en el primer caso y de algo menos divino en el otro, sino una peculiar psicología muy simple, a saber, el hecho de que en el receptor de la gracia más instantánea tenemos uno de aquellos individuos en posesión de una amplia región donde el trabajo mental puede hacerse subliminalmente y del cual pueden provenir experiencias que alteren abruptamente el equilibrio de la conciencia primara.

No veo por qué los metodistas han de objetar nada a este punto de vista. Os ruego que volváis atrás y recordéis una de las conclusiones a las que llegamos en la primera conferencia. Recordaréis cómo discutí la noción de que el valor de una cosa puede quedar decidido por su origen. Nuestro juicio espiritual, es decir, nuestra opinión sobre el significado y el valor de un acontecimiento o condición humana ha de ser decidido exclusivamente en términos empíricos. Si los *dones para la vida* del estado de conversión son buenos, los debemos de idealizar y venerar

aunque constituyan una parte de la psicología natural, en caso contrario debemos seguir adelante sin importarnos el ser sobrenatural que los haya infundido.

Ahora bien, ¿cómo es la vida con tales dones? Si exceptuamos la clase de los santos preeminentes, con nombres que iluminan la historia, y sólo consideramos la serie usual de «santos», los comerciantes miembros de una iglesia y los receptores, jóvenes o de mediana edad de la conversión instantánea, ya sea por renacimiento o en el curso espontáneo de la formación metodista, seguramente estaréis de acuerdo en que no fulgura ningún esplendor digno de una criatura totalmente sobrenatural, ni se distingue de los mortales que no han experimentado nunca este favor. Si fuese cierto, como dice Edwards, que un hombre convertido de repente es de un tipo completamente diferente del hombre natural, ya que comparte directamente la esencia de Cristo, tendría alguna exquisita marca de clase, alguna brillantez distintiva que incluyera hasta el espécimen inferior de sus genes, a la que ninguna de nosotros podría ser insensible y que demostraría que este hombre es más excepcional que el más dotado de los hombres naturales. Sin embargo, como es bien notorio, no se da semejante brillantez; los conversos, como clase, son indistinguibles de los hombres naturales, algunos hombres naturales incluso superan a los conversos en sus virtudes y nadie que ignore la teología doctrinal podría adivinar, por la simple inspección cotidiana de los «accidentes» de los dos grupos de personas que tiene delante, que su sustancia difiere como lo hace la divina de la humana.

Los que creen en el carácter no natural de la conversión repentina han tenido que reconocer prácticamente que no hay marca alguna de clase, distintiva peculiar de los auténticos conversos. Los incidentes sobrenaturales, como voces y visiones e impresiones clarificadoras del significado de los textos de la Escritura que se presentaron de repente, las dulces emociones y las

afecciones tumultuosas relacionadas con las crisis del cambio, pueden llegar todas por vía natural, o todavía peor, como una falsificación urdida por Satanás. El auténtico testimonio del espíritu del segundo nacimiento sólo puede encontrarse en la disposición de la genuina criatura de Dios: el corazón permanentemente paciente y generoso, sin egoísmo. Y esto hemos de admitirlo, pues también lo encontramos en aquellos que no sufren crisis alguna e incluso fuera de la cristiandad.

En toda la admirable, rica y delicada descripción que Jonathan Edwards[125] hace de la condición infundida sobrenaturalmente en su *Treatise on Religious Affections*, no hay ni un solo aspecto decisivo, ni una señal, que lo diferencie inequívocamente de lo que puede ser sólo un grado excepcionalmente elevado de bondad natural. En realidad, difícilmente podríamos leer un argumento más claro que el que ofrece este libro, sin intención declarada, a favor de las tesis de que no existe ningún abismo entre los órdenes de excelencia humana, sino que aquí, como en cualquier otro sitio, la naturaleza muestra continuamente diferencias y la generación y regeneración constituyen cuestiones de grado.

Toda esta negación de las dos clases objetivas de seres humanos separados por un abismo, no debe cegarnos ante la extraordinaria trascendencia del hecho de su conversión para el individuo convertido. Hay límites de posibilidad más o menos elevados establecidos en cada vida personal. Si una corriente nos cubre por entero, su elevación absoluta constituye un hecho de poca importancia y cuando nosotros rozamos nuestro límite superior y vivimos en nuestros centros de energía más alto nos podremos considerar redimidos sin que importe que el centro de otro sea mucho más elevado. La salvación de un hombre exiguo siempre será *para él* mismo la gran salvación y lo más grande, y eso deberíamos de recordarlo cuando los frutos de nuestra evangelización nos parezcan descorazonadores. ¿Quién sabe cuánto menos ideales podrían haber sido las vidas de estos gusanos de

tierra espiritual, de estos Crumps y Stiggnis, si la pobre gracia que han recibido no les hubiese tocado en absoluto?[126]

Si clasificamos a los seres humanos en clases, y cada clase representa un grado de excelencia espiritual, creo que encontraremos hombres naturales y conversos, de súbito y gradualmente, en cualquiera de las clases. Las formas que resulten del cambio regenerativo no tienen, entonces, significación espiritual general, sino psicológica. Hemos visto cómo los estudios estadísticos de Starbuck tienden a asimilar la conversión con el crecimiento espiritual ordinario. Otro psicólogo americano, el profesor George A. Coe[127], analizó los casos de setenta y siete conversos o excandidatos a la conversión que conocía, y los resultados confirman la visión de que la conversión repentina está en relación con la presencia de un yo subliminal activo. Al examinar a los individuos con referencia a su sensibilidad hipnótica y a automatismos tales como alucinaciones hipnagógicas, impulsos extraños, sueños religiosos en el tiempo de su conversión, etc., encontró que eran relativamente mucho más frecuentes en el grupo de conversos que habían experimentado una transformación «sorprendente», entendiendo «sorprendente» como un cambio que, aunque no sea necesariamente instantáneo, al individuo le parezca totalmente distinto de un proceso de crecimiento, aunque sea rápido[128]. Los candidatos a la conversión por *renacimiento* frecuentemente, ya lo sabéis bien, quedan decepcionados, no experimentan nada sorprendente. El profesor Coe contaba con un cierto número de personas de esta clase en su grupo de setenta y siete individuos, y casi todos, al ser examinados hipnóticamente, demostraron pertenecer a una subclase que denomina «espontánea», es decir, fértil en autosugestiones, contrastando con la subclase «pasiva» a la que pertenecen casi todos los individuos de transformación sorprendente. Su inferencia es que la autosugestión de imposibilidad frenó el influjo sobre estas personas de un ambiente que había provocado fácilmente los efectos bus-

cados en los individuos más «pasivos». Es difícil distinguir claramente en estas regiones, y los casos del profesor Coe son reducidos, pero sus métodos eran cuidadosos y los resultados se corresponden con lo que se esperaba, y, en conjunto, parecen justificar su conclusión práctica: si exponemos un individuo en el que se dan esos tres factores unidos a una influencia conversora, los tres factores serían primero, una sensibilidad emocional pronunciada, segundo, tendencia a los automatismos y tercero, sugestibilidad de tipo pasivo; podemos predecir el resultado con seguridad: se dará una conversión súbita, una transformación del tipo sorprendente.

«¿Este origen temperamental hace que, cuando sucede, el significado de la conversión súbita disminuya? ¡Nunca!, como dice el profesor Coe: "Ya que la última prueba de los valores religiosos no es nada psicológico; no existe nada que pueda definirse en términos de *como sucede*, sino que es algo ético que sólo puede definirse en términos de que *se consiga*"»[129].

Cuando avancemos en nuestra investigación veremos que lo que se consigue es frecuentemente un nivel de vitalidad espiritual completamente nuevo, un nivel relativamente heroico, en el que lo imposible se hace posible y aparecen nuevas energías y resistencia. Se transforma la personalidad, el hombre vuelve a nacer, ya sean o no las nuevas peculiaridades las que dan la forma particular a esta metamorfosis. El término técnico que define el resultado es «santificación», y de ahora en adelante veremos ejemplos. Todavía tengo un par de cosas que decir sobre la seguridad y la paz que colman la hora del cambio.

Diré algo todavía al respecto, por temor a que malinterpretéis el propósito último de mi explicación de la significación de lo repentino en la actividad subliminal. Creo realmente que si el individuo no está sujeto a esta actividad subconsciente, o si su campo consciente presenta una corteza de piel dura que resiste las incursiones del más allá, su conversión será gradual, cuando

se produce, y parecerá un crecimiento normal hacia nuevos hábitos experimentales. La posesión de un yo subliminal desarrollado y un margen permeable es *conditio sine qua non* para que el individuo se convierta de manera instantánea. Pero si vosotros, cristianos ortodoxos, me preguntáis como psicólogo si la referencia de un fenómeno a un yo subliminal no excluye la noción de la presencia directa de la idea, he de decir francamente que, como psicólogo, repito, no veo por qué habría de hacerlo necesariamente. Las manifestaciones inferiores de lo subliminal pertenecen a los recursos del individuo particular; su material sensitivo, tomado inadvertidamente, recordado y combinado subconscientemente explicará todos sus automatismos usuales. Pero así como nuestra conciencia primaria totalmente despierta empuja nuestros sentidos al tacto de las cosas materiales, es lógicamente concebible que *si hubiera* acciones espirituales superiores que los pudieran impresionar directamente, la condición psicológica de su acción *habría de ser*, así, nuestra posesión de una conciencia subliminal que sólo tuviese acceso a ellos. El tráfago de la vida despierta puede cerrar una puerta que en lo subliminal adormecido puede permanecer abierta o entreabierta.

De esta forma, la percepción del control externo, que constituye un aspecto tan esencial en la conversión, ha de ser interpretada, particularmente en algunos casos, como lo hacen los ortodoxos: fuerzas que transcienden al individuo finito y le pueden impresionar, con la condición de que se trate de lo que denominamos un espécimen humano subliminal. Pero, de cualquier forma, *el valor* de estas fuerzas habría de quedar determinado por sus efectos, y el solo hecho de su trascendencia no establecería presunción alguna de que sean más divinos que diabólicos.

Confieso que es así como habría de dejar el tema hasta que en otra conferencia vuelva a insistir sobre ello, y en la que espero podré resumir de nuevo todos los hilos dispersos en una conclusión mucho más definida. La noción de un yo subconsciente no

tendría, en este punto de la investigación, que ser defendida para *excluir* cualquier noción de una intervención superior. Si existen poderes superiores capaces de impresionarnos, sólo tendrán acceso a nosotros a través de una puerta subliminal. [Véanse *Las conclusiones*, W. J.]

Pasamos ahora a los sentimientos que colman inmediatamente el momento de la experiencia de la conversión. Debemos señalar en primer lugar el sentido de control superior que no está siempre presente pero sí con frecuencia. Veíamos ejemplos en Alline, Bradley, Brainard y en otros autores. La necesidad de esta acción superior de control queda bien expresada en la corta conferencia que el eminente protestante francés Adolphe Monod hace de la crisis de su propia conversión. Fue en Nápoles, en los primeros años de madurez, y en el verano de 1827.

> «Mi tristeza —dice— no tenía límite y me había poseído completamente; llenaba mi vida desde los actos externos más indiferentes hasta los pensamientos más secretos, y corrompía mis sentimientos en su raíz, como también mi juicio y mi felicidad. Fue entonces cuando me di cuenta de que esperar que tal desorden acabase por medio de mi razón y mi voluntad, también enfermas, sería actuar como un hombre ciego que intenta corregir uno de sus ojos con la ayuda del otro también ciego. No tuve otro recurso que *alguna influencia externa*. Recordé la promesa del Espíritu Santo, de la que nunca me había dado cuenta por las declaraciones positivas del Evangelio; por último aprendí por necesidad y creí por primera vez en mi vida en esta promesa, en el único sentido que respondía a las necesidades de mi alma, es decir, en el de una acción externa sobrenatural capaz tanto de darme como de quitarme pensamientos y ejercida por un Dios tan dueño de mi corazón como del resto de la naturaleza. Renunciando a todo mérito, toda fuerza, abando-

nando todos los recursos personales y no reconociendo ningún otro título a su misericordia que mi miseria absoluta, fui a casa y me arrodillé y recé como nunca lo he hecho en mi vida. A partir de este día comenzó una nueva vida interior, la melancolía no desapareció, pero había perdido su estimulo. La esperanza entró en mi corazón, y una vez en el camino, Jesucristo, en quien he aprendido a abandonarme, hizo el resto»[130].

No habré de recordar otra vez la formidable congruencia de la teología protestante con la estructura de la mente tal como aparece en estas experiencias. En el extremo de la melancolía, el yo que *es* consciente de no poder hacer nada; falla completamente, se encuentra sin recursos y nada de lo que haga servirá de ayuda. La redención de estas condiciones tan subjetivas ha de ser un regalo o nada, y la gracia por el sacrificio de Cristo constituye este regalo.

«Dios —dice Lutero— es el Dios del humilde, del miserable, del oprimido, del desesperado, y su naturaleza consiste en hacer que el ciego vea, consolar al que está triste, justificar al pecador y salvar a los desesperados y condenados. Ahora bien, esta opinión perniciosa y pestilente de la virtud del hombre, que no será pecador, sucio, miserable ni condenable, sino justo y santo, ha impedido que Dios realice su obra propia y natural. Por ello ha de ocuparse Dios de similar desastre (la ley, quiero decir) para reducir y aniquilar a esta bestia ensoberbecida por una confianza vana, para aprender por su propia miseria que está completamente abandonada y condenada. Pero aquí radica la dificultad, cuando un hombre está aterrado y deprimido, es bien poco capaz de animarse de nuevo y decir "estoy muy triste y afligido, es el momento de la gracia, es el momento de escuchar a Cristo". La locura del corazón humano es tan grande que se buscan

> entonces otras leyes para satisfacer su conciencia. “Si vivo, corregiré mi vida, haré esto, haré aquello”. Por este camino, a menos que haga lo contrarío, excepto que abandone a Moisés y su ley, y en sus terrores y angustia se aferre a Cristo que murió por nuestros pecados, no busca la salvación. Su capucha, su tonsura, su castidad, su obediencia, su pobreza, sus obras, sus méritos, ¿qué valdrán? ¿De qué servirá la ley de Moisés si yo, pecador miserable y condenado, podía haber alabado al Hijo de Dios con mis obras y así llegar a Él? Si yo pecador, miserable y condenado, podía ser redimido por otro precio, ¿qué necesidad tuvo de ofrecerse por mí? Porque no había ningún otro precio, no ofreció ni corderos, ni bueyes, ni oro, ni plata, sino a Dios mismo, completa y totalmente “por mí”; también “por mí” miserable y condenado pecador. Me consuelo y me aplico todo eso *a mí mismo*. Y esta manera de acusar es la verdadera fuerza y poder de la fe, ya que Él *no* murió para justificar a los justos sino a los que *no* lo son, y para hacerlos hijos de Dios»[131].

Es decir, cuando más literalmente perdido se está, más literalmente se alcanza a ser el ser que el sacrificio de Cristo ha redimido. Imagino que no existe punto en la teología cristiana que haya hablado tan directamente a las almas enfermas como este mensaje de la experiencia personal de Lutero. Como los protestantes no son todos almas enfermas, naturalmente, la confianza en lo que Lutero disfruta en llamar heces de los méritos y letrina inmunda de la propia virtud ha vuelto a situarse al frente de su religión; pero la adecuación de esta visión de la cristiandad a las parcelas más profundas de la estructura mental humana se demuestra por su propagación como si de un fuego descontrolado se tratara cuando era todavía algo nuevo y estimulante.

La certeza en que Cristo había hecho su obra genuinamente formaba parte de lo que Lutero entendía por fe, que es la fe en un hecho concebido intelectualmente, pero esto constituye nada más que una parte de la fe de Lutero, la otra es la más vital. Esta otra parte no es algo intelectual, sino inmediato e intuitivo, la seguridad —por decirlo así— de que yo, este yo individual, estoy salvado ahora y para siempre[132]. El profesor Leuba indudablemente tiene razón al afirmar que la creencia conceptual en la obra de Cristo, aunque frecuentemente es eficaz y premonitoria, es en realidad accesoria e inesencial, y que la «gozosa convicción» también puede llegar por canales muy diferentes. Es a esta gozosa convicción en sí, a la seguridad de que todo en uno mismo está bien, a la que daría el nombre de fe *par excellence*.

> «El sentimiento de alienación —escribe— que encierra al hombre en un yo estrechamente limitado se quiebra y el individuo se encuentra por entero de acuerdo con toda la creación. Vive en la vida universal; él y el hombre, él y la naturaleza, él y Dios son uno. Este estado de confianza, esperanza de unión con todas las cosas, que persigue la consecución de la unidad moral, es el *estado de fe*. Diversas creencias dogmáticas, con el advenimiento del estado de fe, toman un carácter de certeza, asumen una nueva realidad, se convierten en un objeto de fe. Ya que el ámbito de esta seguridad no es racional la argumentación resulta irrelevante. Pero por el hecho de que esta convicción constituye un simple esqueje casual del estado de fe, parece un grave error imaginar que el valor práctico más importante del estado de fe es su poder para estampar el sello de realidad a determinadas concepciones teológicas particulares[133]. Por el contrario, su valor se sitúa en el hecho de que es el correlato psíquico de un crecimiento biológico, que reduce los deseos opuestos en una sola dirección, un crecimiento que

> se expresa en nuestros estados afectivos y nuevas reacciones, de manera más amplia y noble, en actividades más parecidas a las de Cristo. El ámbito de la seguridad específica en los dogmas religiosos es entonces una experiencia afectiva. Los objetos de fe pueden, a pesar de todo, ser absurdos; la corriente afectiva los hará prosperar y les investirá de una certeza inquebrantable. Cuanto más sorprendente resulta la experiencia afectiva, más inexplicable parece y más fácilmente puede hacerse portadora de nociones insustanciales»[134].

Las características de la experiencia afectiva que, por evitar ambigüedades, pienso que debe llamarse el estado de certeza y no estado de fe, se pueden enumerar fácilmente, aunque resulte difícil darse cuenta de su intensidad, a menos que se haya experimentado.

La característica central es la pérdida de toda preocupación, la sensación de que todo esta bien en uno mismo, la paz, la armonía, el *deseo de ser*, a pesar de que las condiciones exteriores sean las mismas; la certeza de la «gracia», la «justicia», la «salvación» de Dios es una creencia objetiva que normalmente suele acompañar el cambio en los cristianos, pero puede ocurrir que eso nos falte completamente y, sin embargo, que la paz afectiva sea la misma —recordaréis el caso del graduado de Oxford— y se podrían dar muchos otros en los que la seguridad de la salvación personal sólo es un resultado tardío. Una pasión de buena voluntad, de aquiescencia, de admiración, es el centro luminoso de este estado de ánimo.

La segunda característica es la sensación de percibir verdades desconocidas. Los misterios de la vida se hacen claros —como dice el profesor Leuba— y con frecuencia más sutiles normalmente, la solución casi siempre imposible de traducir a palabras. Pero estos fenómenos marcadamente intelectuales pueden posponerse hasta que hablemos del misticismo.

Una tercera peculiaridad del estado de certeza es el cambio de objetivo que parece sufrir frecuentemente el mundo. «Una apariencia de novedad embellece todos los objetos»; exactamente al contrario que otros tipos de novedad, como la irrealidad espantosa y la alienación en la apariencia del mundo que experimentan los pacientes melancólicos de la que, recordaréis, di algunos ejemplos[135]. Esta sensación de hermosa realidad interna y externa es una de las constantes que encontramos en los relatos de conversión. Jonathan Edwards la describe así:

> «Más tarde, mi sentido de las cosas divinas aumentó gradualmente y se hizo más y más vivo, poseyendo mayor suavidad interior. Se altera la apariencia de todas las cosas, parecían, por así decir, una proyección tranquila, dulce, una apariencia de gloria divina en casi todas las cosas. Parecía que la excelencia de Dios, su sabiduría, su pureza y su amor se manifestasen en todas las cosas, en el sol, en la luna, en las estrellas, en las nubes y en el cielo azul, en la hierba, en las flores y los árboles, en el agua y en toda la naturaleza, lo que favorecía sensiblemente mi atención. Apenas nada (de entre todas las obras de la naturaleza) era tan suave como los relámpagos y truenos cuando antes nada me había parecido tan terrible. Antes me asustaba irremediablemente con los truenos y el terror me atacaba cada vez que se acercaba una tempestad, pero ahora, al contrario, me alegran»[136].

Billy Bray, notable evangelista inglés, analfabeto, explica su sensación de novedad así:

> «Dije al Señor: "Has dicho: aquellos que piden recibirán, los que buscan encontrarán, y los que llaman a la puerta se les abrirá; yo tengo fe y lo creo". Al momento el Señor me hizo tan feliz que no puedo expresar lo que sentía. Gritaba de alegría y alabé al Señor de todo corazón… Me parece que era noviembre de 1823, pero no sé

> el día del mes, recuerdo que todo parecía nuevo, la gente, los campos, los animales, los árboles. Me sentía un hombre nuevo en un mundo nuevo. Pasé casi todo el tiempo alabando al Señor»[137].

Starbuck y Leuba ilustran esta sensación de novedad con ejemplos. Tomo los dos que siguen de la colección de manuscritos de Starbuck. Una señora dice:

> «Me llevaban a una reunión en el campo, en tanto mi madre y amigos creyentes rogaban por mi conversión. Mi naturaleza emocional se conmovió hasta lo más profundo; las confesiones de depravación y el hecho de suplicar a Dios que me salvase me hicieron olvidar lo que me rodeaba; pedí clemencia y me di cuenta vivamente que me había sido concedido el perdón y la renovación de mi naturaleza. Al levantarme exclamé: "Ya no existen los viejos hábitos, han desaparecido; todos se han vuelto nuevos". Era como entrar en un mundo nuevo, otro estado de existencia donde los objetos naturales aparecían glorificados; mi visión espiritual mostraba tal claridad que percibía la belleza en cada objeto material del universo, los bosques parecían dotados de vida, con música celestial, mi alma exultaba en el amor de Dios y deseaba que todos compartieran mi alegría».

El siguiente caso es de un hombre:

> «No sé cómo volví al campamento, pero me encontré tambaleándome hacia la tienda de consagración, completamente llena de menesterosos: unos quejándose, otros riendo y otros gritando; cerca de un roble intenté rezar, pero cada vez que llamaba a Dios algo que me parecía una mano humana me ahogaba. No sé si había alguien cerca de mí o no; pensaba que si no pedía ayuda moriría, pero cada vez que deseaba rogar de nuevo aquella mano

invisible me agarraba el cuello y apretaba. Al final alguien dijo: “Arriésgate a expiar tu culpa porque si no lo haces morirás igualmente”. Todavía con la presión y el ahogo hice un último esfuerzo por llamar a Dios en mi socorro, decidido a terminar la plegaria de misericordia aunque me ahogara y muriese, y lo último que recuerdo es que caí al suelo con la misma mano invisible en el cuello. No sé el tiempo que permanecí allí ni lo que pasó, no había compañero alguno y cuando volví en mí una multitud estaba a mi alrededor rogando a Dios. No fue sólo un momento, durante todo el día y la noche más bien ríos de luz y gloria parecían filtrarse en el interior de mi alma y, ¡oh, cómo había cambiado!, pareciéndome distintas todas las cosas: mis caballos, los cerdos, todo parecía distinto».

El caso de este hombre introduce la característica de automatismo que en individuos sugestionables ha sido tan sorprendente desde que, en tiempos de Wesley, Edwards y Whitfield, llegaron a ser instrumentos regulares de propagación del Evangelio. Al principio, se creía que constituían pruebas semimilagrosas de «poder» por parte del Espíritu Santo, pero pronto surgió fuerte divergencia de opiniones sobre el tema. Edwards, en *Thoughts on the Revival of Religion in New England*, las defiende frente a sus críticos, aunque su valor fue discutido durante mucho tiempo incluso dentro de la secta *revivalista*[138]. Indudablemente, no tienen un significado espiritual esencial y a pesar de que su presencia hace que la conversión sea más impresionante para los conversos, nunca quedó probado que aquellos que las experimentaron sean más perseverantes o fértiles en sus frutos que aquellos otros que realizaron el cambio interior con acompañamientos menos violentos. En conjunto, la inconsciencia, las convulsiones, las visiones, el hablar involuntariamente y la sofocación se deben adscribir simplemente al hecho de que el individuo posee una región

subliminal dilatada que implica inestabilidad nerviosa. Con respecto al sujeto que la experimenta, ésta es la visión que conserva después; uno de los confidentes de Starbuck escribe, por ejemplo:

> «He pasado por la experiencia llamada conversión. Ésta es mi explicación del hecho: el sujeto lleva sus emociones hasta el límite y al mismo tiempo resiste sus manifestaciones físicas como la aceleración del pulso, etc., que repentinamente dejan de ejercer su influencia sobre mí. La distensión es maravillosa y los placenteros efectos de las emociones se experimentan hasta el más agudo nivel».

Existe una forma de automatismo sensorial que posiblemente merece atención particular a causa de su frecuencia. Me refiero a los fenómenos lumínicos alucinadores o pseudoalucinadores, *photismes*, por usar el término psicológico. La visión cegadora de san Pablo parece ser un fenómeno de este tipo y también la cruz en el cielo de Constantino. El último caso citado menciona raudales de luz y gloria; Henry Alline habla de una luz, de cuya exteriorización no está seguro; el coronel Gardiner ve una brillante luz; el presidente Finney dice:

> «Súbitamente la gloria de Dios brilló encima y a mi alrededor de manera maravillosa [...]. Una luz perfectamente inefable brilló en mi alma y casi me arrastró a tierra [...]. Luz que asemejaba la claridad del sol en todas direcciones. Era demasiado intensa para los ojos [...]. Me pareció saber entonces, por experiencia, algo de la luz que postró a san Pablo cuando se dirigía a Damasco. Era tal la luz que no pude soportarla demasiado tiempo»[139].

Estos informes de *fotismos* no son inusuales. Aquí presentamos otro de la recopilación de Starbuck, en el que la luz apareció evidentemente del exterior:

«Había asistido intermitentemente a una serie de servicios *revivalistas* durante dos semanas. Estuve invitado en varias ocasiones al altar y cada vez quedaba más profundamente impresionado, hasta que decidí que lo tenía que intentar o estaría perdido. Me di cuenta vívidamente de la conversión como si me despojasen de una tonelada de peso del corazón, una extraña luz parecía iluminar toda la habitación (estaba oscuro), una suprema felicidad que me hacía repetir "Gloria a Dios" me poseyó durante mucho tiempo. Decidí ser hijo de Dios para siempre y dejar la ambición que acariciaba, el dinero y la posición social. Mis hábitos de vida anteriores impedían de alguna manera mi crecimiento, pero decidí superarlos sistemáticamente y en un año mi naturaleza toda cambió, es decir, mis ambiciones fueron de otro orden».

Veamos otro caso de Starbuck que incluye un elemento luminoso:

«Hacía veintitrés años que me había convertido claramente, o reformado, al menos, Mi experiencia de regeneración era clara y espiritual y no había reincidido. Pero el día 15 de marzo de 1893 experimenté una completa satisfacción. Era hacia las once de la mañana, y lo que acompañó a la experiencia santificadora fue totalmente inesperado. Estaba tranquilo en casa cantando algunos salmos de Pentecostés; de súbito, noté como si algo se introdujera en mí e inflamara todo mi ser, una sensación que jamás había tenido. Cuando viví la experiencia parecía ser conducido por una amplia habitación, espaciosa y bien iluminada; mientras caminaba con mi guía invisible, y observaba a mi alrededor, se troquelaba en mi mente un claro pensamiento. "No están aquí, se han marchado". En el momento en que el pensamiento se configuraba en mi mente, aún sin decir nada, el Espíritu

> Santo me hizo saber que estaba contemplando mi propia alma. Entonces, por primera vez en la vida, supe que estaba limpio de pecado y lleno de la plenitud divina».

Leuba cita el caso de Mr. Peek, en el que la afección luminosa recuerda una de las alucinaciones cromáticas que producen los brotes del cactus tóxico que los mejicanos llaman mescal.

> «Por la mañana, cuando salí a trabajar al campo, la gloria de Dios apareció en toda su creación visible. Recuerdo bien que habíamos segado la avena y cómo la paja y las espigas parecían dispuestas —por decirlo de alguna manera— en forma de arco iris o, si puedo expresarme así, brillando a la gloria de Dios».

El elemento más característico de todos en las crisis de conversión, y el último que citaré, se trata del éxtasis de felicidad que se produce; ya hemos escuchado algunos relatos al respecto, pero añadiré dos más: el del coronel Finney es tan vívido que lo ofrezco completo:

> «Todos mis sentimientos parecían crecer y desbordarse, y mi corazón afirmaba: "Quiero abandonar mi alma por entero a Dios". La exultación de mi alma fue tan grande que corrí a la habitación trasera para rezar; allí no había ni fuego, ni luz, no obstante, me pareció como si estuviese completamente iluminada. Cuando entré y cerré la puerta pensé que tropezaba con nuestro Señor Jesucristo cara a cara; entonces no se me ocurrió ni me di cuenta, sino al cabo de cierto tiempo, que era un ser espiritual; al contrario, me parecía que lo veía como vería a cualquier otro hombre. No dijo nada pero me miró de una manera como para postrarme a sus pies. Siempre que he explicado todo esto como un estado mental notable, he reparado en que me pareció real que Él estaba delante de mí, y yo caí a sus pies y le ofrecí mi alma. Lloré como

un niño e hice las confesiones que pude con hablar entrecortado. Me pareció que bañaba sus pies con mis lágrimas y no recuerdo haber tenido la sensación de tocarlo. Debí quedar así durante un largo rato, pero mi mente se encontraba demasiado absorta para recordar nada de lo que dije. Sin embargo, sé que cuando mi mente se calmó lo bastante como para cortar la entrevista, volví a la habitación de delante y vi que el fuego encendido con un tronco grande casi se había consumido. Mientras me sentaba junto al fuego recibí el bautismo del Espíritu Santo. Sin esperarlo, sin haber sentido nunca a nadie que me hablara, sin haber pensado nunca que habría algo así esperándome, el Espíritu Santo bajó sobre mí de forma que pareció me traspasase tanto el cuerpo como el alma. Podía sentir la impresión como una ola de electricidad que discurría dentro de mí; en realidad parecía llegar en oleadas de amor, ya que no puedo expresarlo de ninguna otra manera. Se asemejaba al hálito divino; recuerdo claramente que me daba aire como unas inmensas alas. Ninguna palabra puede expresar el amor maravilloso que cayó sobre mi corazón, lloré de alegría y amor y no sé si decir que literalmente vomité las efusiones inexpresables de mi corazón. Estas oleadas me inundaron repetidamente, una detrás de la otra hasta que recuerdo que grité: "Moriré si estas oleadas continúan discurriendo sobre mí. ¡Señor, no puedo soportarlo más!"; sin embargo, no temía a la muerte.

»No sé cuánto tiempo continué en este estado, con semejante bautismo fluyendo sobre y a través de mí, pero sé que era de noche cuando un miembro del coro, del que yo era director, vino a buscarme; era también un miembro de la iglesia, me encontró llorando y me dijo: "Mister Finney, ¿qué le molesta?". No pude responderle

> hasta al cabo de un rato y volvió a repetir: "¿Está enfermo?". Me recuperé como pude y le contesté: "No, pero soy tan feliz que muero"»[140].

Cito a Billy Bray, pero apenas puedo ofrecer el relato corto de sus sentimientos posteriores a la conversión.

> «No puedo cesar de adorar al Señor. Cuando camino por la calle alzo un pie y parece decir "Gloria", y levanto el otro y parece que afirma "Amén", y así mientras camino».

Antes de acabar esta conferencia, unas palabras simplemente sobre la cuestión de la permanencia o transitoriedad de estas conversiones súbitas. Algunos de vosotros, estoy seguro, sabiendo que ocurren reincidencias y recaídas, interpretáis el problema desde este conjunto de manifestaciones y lo zanjáis con una sonrisa irónica hacia tantos «histéricos». Tanto religiosa como psicológicamente se trata de una interpretación superficial, ya que desatiende el centro de interés que no es tanto la duración como la naturaleza y la cualidad de estos cambios de carácter. Los hombres resbalan en cualquier nivel, no precisamos estadísticas para saberlo; por ejemplo, es bien conocido que el amor no es inmutable, es constante e inconstante, revela nuestros deseos y pretensiones ideales mientras dura. Estas revelaciones conforman su significado para hombres y mujeres sean cual sea su duración. Pasa igual con la experiencia de la conversión, que incluso por un período corto de tiempo muestra a un ser humano cuál es su capacidad espiritual, y esto es lo que constituye su importancia; una importancia que la reincidencia no puede disminuir, aunque la persistencia la aumente. En realidad, todos los ejemplos más sorprendentes de conversión, por ejemplo todos los citados, *han sido permanentes*; podríamos dudar, en virtud de la fuerte impresión de un ataque epiléptico, de M. Ratisbone. Con todo, sé que el futuro de M. Ratisbone quedó marcado por aquellos minutos. Abandonó su proyecto de matrimonio, se hizo sacerdote en Je-

rusalén donde fue a vivir, fundó allí una misión regular para convertir a los judíos; no mostró tendencia alguna a utilizar para fines egoístas la fama que le dieron las circunstancias particulares de su conversión, a la que pocas veces podía referirse sin llanto, y en toda ocasión recordó a un hijo ejemplar de la iglesia, que murió cumplidos los 80 años si no recuerdo mal[141].

Las únicas estadísticas que conozco sobre la duración de las conversiones son las de *miss* Johnston recogidas por Starbuck. Sólo incluyen un centenar de personas, miembros de la iglesia evangélica, más de la mitad de los cuales eran metodistas. Según las declaraciones de los mismos, hubo un tiempo de reincidencia en la mayoría de los casos, el 93% de las mujeres y el 77% de los hombres. Al hablar con más detalle de las reincidencias, Starbuck observa que nada más que el 6% representan recaídas de la fe religiosa que la conversión confirmaba, y que las quejas se deben sobre todo a cierta fluctuación en el ardor del sentimiento. La conclusión de Starbuck es que el efecto de la conversión consiste en proporcionar «un cambio en la actitud hacia la vida, que es constante y permanente, a pesar de que los sentimientos fluctúen…». Dicho de otra manera, «las personas que han pasado por la conversión, una vez decididas firmemente por la vida religiosa, tienden a sentirse allí identificadas plenamente con ella, sin que importe cuándo declina su entusiasmo religioso»[142].

Conferencias XI, XII y XIII. La santidad

La conferencia última nos dejó en un estado de expectación. ¿Cuáles pueden ser, para la vida, los frutos de las impresionantes conversiones que hemos oído? Con esta pregunta abrimos el capítulo realmente importante de nuestro trabajo; ya recordaréis que no sólo comenzamos esta investigación empírica para iniciar un capítulo curioso en la historia natural de la conciencia humana, sino más bien por adquirir un juicio espiritual respecto del valor total y significado positivo del problema religioso en su totalidad y de la felicidad conseguida. Por consiguiente, primero describiremos los frutos de la vida religiosa y después deberemos juzgarlos. Este planteamiento divide la investigación en dos partes bien diferenciadas; y sin extendernos más en el preámbulo, adentrémonos en la tarea descriptiva.

Debería ser ésta la parte más agradable de nuestro trabajo. Es cierto que algunas pequeñas porciones pueden ser dolorosas o incluso mostrar la naturaleza humana bajo una luz patética, pero resultará fundamentalmente agradable porque los frutos mejores de la experiencia religiosa constituyen el capitulo más gratificante que la historia puede exhibir. Siempre han sido considerados así, y si en alguna parte existe, aquí anida la vida ardua, y evocar una sucesión de ejemplos, como últimamente he tenido que aducir, aunque sencillamente los haya leído, es sentirse animado, estimulado y limpio hacia una atmósfera moral mejor.

Los impulsos de la caridad, la devoción, la confianza, la paciencia, el coraje, hacia los que las alas de la naturaleza humana

se extienden, provienen de ideales religiosos. Lo mejor que puedo hacer es citar algunas observaciones que adelanta Sainte-Beuve en su *History of Port Royal*, sobre los resultados de la conversión o estado de gracia.

> «Pese a todo, desde un punto de vista puramente humano, el fenómeno de la gracia parece demasiado extraordinario, eminente y raro, tanto por su naturaleza como por sus efectos, como para merecer un estudio más profundo. Porque el alma llega así a un estado equilibrado e inexpugnable; un estado que es genuinamente heroico y desde el cual se realizan los hechos más grandes que nunca podría realizar el alma. A través de las formas diferentes de comunión, y pese a la diversidad de medios que ayudan a producir este estado, ya se consiga mediante un jubileo, una confesión general o plegaria solitaria, o, resumiendo, cualquiera que sea el lugar y la ocasión, es fácil reconocer que fundamentalmente se trata de un estado fructífero y espiritual. Si penetramos en la diversidad de circunstancias, se manifiesta que es siempre una y la misma modificación la que afecta a cristianos de todas las épocas, que hay realmente un único espíritu fundamental e idéntico de piedad y caridad común a los que han recibido la gracia: un estado interior que, antes que nada, es de amor y de humildad, de infinita confianza en Dios y severidad con uno mismo acompañado de ternura hacia los semejantes. Los frutos característicos de esta condición del alma poseen, en su conjunto, el mismo sabor bajo distintos soles y en ambientes diferentes, tanto para santa Teresa de Ávila como para cualquier hermano moraviano de Herrnhut»[143].

Aquí, Saint-Beuve sólo piensa en los ejemplos más importantes de regeneración y, naturalmente, en los más instructivos para nosotros. Con frecuencia, estos devotos dispusieron de sus cami-

nos de manera tan diferente a los demás hombres que si los juzgáramos mediante la ley mundana nos sentiríamos tentados a considerarlos monstruos o aberraciones de la naturaleza. Por consiguiente, comienzo planteando una cuestión psicológica general sobre cuáles son las condiciones íntimas que pueden hacer que un carácter humano sea tan diferente de otro.

Puedo contestar de inmediato que, por lo que respecta al carácter como algo distinto del intelecto, las causas de la diversidad humana se encuentran principalmente en nuestra *sensibilidad emocional distinta* y en los *diferentes impulsos e inhibiciones* que aquéllas comportan. Dejadme aclarároslo.

Hablando en general, nuestra actitud moral y práctica, en cualquier momento dado, constituye siempre el resultado de dos conjuntos de fuerzas en nosotros mismos: impulsos que se comprometen en una dirección e inhibiciones que los retienen. «Sí, si», dicen los impulsos; «no, no», las inhibiciones. Incluso aquellos que no hayan reflexionado expresamente sobre el tema se darán cuenta de cómo constantemente se manifiesta en nosotros este factor de inhibición, cómo nos reprime y moldea por su presión restrictiva como si de fluidos contenidos en un recipiente se tratara. La influencia es tan incesante que acaba siendo subconsciente. Todos vosotros, por ejemplo, estáis aquí en este momento soportando alguna inhibición, sin conciencia de la misma a causa de la influencia del momento; si os quedaseis solos en la habitación, cada uno de vosotros, inconscientemente, se recompondría y tomaría una actitud más «libre y abierta». Sin embargo, las convenciones e inhibiciones se rasgarían como una telaraña si sobreviniese una excitación emocional fuerte. He visto un *dandy* salir a la calle con la cara llena de crema de afeitar porque ardía una casa, y una señora convencional correría en camisón en plena calle si de salvar su vida o la de su hijo se tratara. Tomad la vida de una mujer mimada e indulgente consigo misma, se rendiría a todas las inhibiciones que sus desagradables sensaciones le

provocasen, dormiría hasta tarde, viviría de té y sedantes y se quedaría en casa cuando hiciese frío; todas las dificultades la encontrarían con el «no» en los labios; pero hacedla madre, ¿qué sucede? Poseída por el entusiasmo maternal, ahora se resigna al insomnio, el cansancio y el trabajo pesado sin dudar ni un momento y sin queja alguna. El poder inhibitorio del dolor se extinguirá siempre que los intereses del hijo estén en juego, los inconvenientes que esta criatura ocasiona parecen, como dice James Hinton, la realidad resplandeciente de una inmensa alegría, y constituyen las condiciones genuinas por las que la felicidad es mucho más profunda.

Se trata de un ejemplo de lo que denominamos «el poder justificador de una noble pasión»; pero sea elevada o inferior, no hay diferencia alguna si la emoción que comporta es bastante fuerte. En uno de sus discursos, Henry Drummond habla de una inundación en la India en la que quedó indemne una colina con un *bungalow* que se convirtió en refugio ocasional tanto de los animales feroces y los reptiles como de los seres humanos que allí había. En un momento dado apareció un tigre real de Bengala que nadaba y nadaba hacia el lugar, llegó y se tumbó en tierra jadeando como un perro, huyendo de la gente, poseído por tal terror que uno de los ingleses se le acercó tranquilamente con un rifle y le voló la cabeza. La ferocidad habitual del tigre se encontraba temporalmente reprimida por la emoción del miedo, que se convirtió en soberana y se constituyó en el nuevo centro de su carácter.

A veces, no predomina estado alguno de emoción, sino que muchos de ellos, contrarios entre sí, se entremezclan, y en este caso sentimos «síes» y «noes» simultáneos y es la «voluntad» entonces la que debe resolver el conflicto. Pensad, por ejemplo, en un soldado al que el temor a la cobardía le induce a avanzar, el miedo le impulsa a correr y sus tendencias miméticas le empujan en diversas direcciones, si sus camaradas le ofrecen ejemplos di-

versos… Su personalidad se convierte en un conjunto de interferencias y dudará durante bastante tiempo porque ninguna emoción predomina. Existe un nivel de intensidad que si es alcanzado por alguna emoción se convierte en la única efectiva y elimina los antagonismos y todas sus inhibiciones. La furia de la carga de sus camaradas, una vez comenzada, proporcionará al soldado ese grado de coraje; el pánico de la derrota le proporcionará la medida del miedo. Cuando se producen estas excitaciones predominantes, las cosas que ordinariamente parecen imposibles se tornan naturales porque resultan anuladas las inhibiciones. Su «no, no» ya no se percibe porque no existe, y entonces los obstáculos aparecen como aros de papel para el jinete de circo —ningún impedimento existe porque la corriente es más fuerte que el obstáculo que suponen. *«Lass sie betteln gehn wenn sie hungrig sind!»*, grita el granadero frenético por la captura de su emperador, cuando le hablan de su mujer y de sus hijos; y hombres encerrados en un teatro incendiado se han abierto paso entre una multitud a cuchilladas[144].

Una forma de excitabilidad emocional es, por su poder destructivo característico sobre las inhibiciones, importante en la composición del carácter enérgico. Me refiero a la que en su forma más atenuada es simple irascibilidad, susceptibilidad a la cólera, temperamento agresivo, y que en formas más sutiles todavía se manifiesta como impaciencia, severidad, seriedad, determinación. La determinación significa el deseo de vivir con energía, sin miedo al dolor que ésta pueda proporcionar; el dolor puede ser dolor en los demás o dolor propio, es indiferente ya que cuando el mal humor se instala en uno lo que se pretende es destruir algo sin importarnos qué o quién. Nada destruye una inhibición de la forma en que lo hace la ira, porque, como dice Moltke de la guerra, la destrucción pura y simple constituye su esencia. Eso la convierte en aliada valiosa de cualquier otra pasión; se aplastan los encantos más dulces con un placer feroz en el mo-

mento en que se interponen como portavoces de una causa que provoca nuestra indignación. Entonces no cuenta en absoluto perder amistades, renunciar a bienes y privilegios enraizados, romper las ligaduras sociales. Incluso, experimentamos una severa alegría en la austeridad y la desolación, y lo que denominamos debilidad de carácter es, en muchos casos, la ineptitud para sacrificar temperamentalmente las propias inclinaciones[145].

Hasta ahora he hablado de alteraciones temporales producidas por emociones cambiantes en la misma persona, pero las diferencias relativamente fijas del carácter de personas distintas se explican de forma muy similar. En un hombre con tendencia a un tipo particular de emoción, series completas de inhibiciones desaparecen —las que en otros hombres permanecen efectivas— y nuevos tipos de inhibiciones ocupan su lugar. Cuando alguien posee un don innato para determinadas emociones su vida difiere, curiosamente, de la propia de la gente ordinaria, ya que no le estorban ninguno de los frenos usuales; el simple aspirante a un tipo de carácter, por el contrario, sólo muestra la inferioridad, sin esperanza de acción voluntaria o instintiva, cuando aparece el luchador, amante o apóstol natural para quien la pasión es un don de la naturaleza. Deliberadamente ha de superar sus inhibiciones, el genio con pasión innata parece no sentirlas en absoluto, es libre de cualquier fricción interior y del desgaste nervioso; para un Fox, un Garibaldi, un general Booth, un John Brown, una Louise Michel, un Bradlaugh, los obstáculos insuperables resultan inexistentes y si el resto de nosotros no hiciésemos caso de tales obstáculos habría muchos héroes así, porque son numerosos los que tienen el deseo de vivir por ideales similares y sólo les falta el grado adecuado de energía anuladora de las inhibiciones[146].

La diferencia entre voluntad y deseo, entre poseer ideales creativos e ideales que nada más sean excusa y nimiedad, sólo depende así de la cantidad de presión que induzca al carácter en

la dirección ideal, o bien de la cantidad de emoción ideal adquirida fugazmente. Dada una cierta cantidad de amor, de indignación, generosidad, magnanimidad, admiración, lealtad o entusiasmo siempre se obtiene el mismo resultado. Toda esta magnitud de obstrucciones cobardes que en personas dóciles y en humores apagados constituyen impedimentos fundamentales para la acción se desmoronan inmediatamente. Nuestro convencionalismo[147], nuestra timidez, nuestras demandas de paso y permiso, de garantía y seguridad, nuestros pequeños recelos, timideces, desesperanzas ¿dónde están ahora? Rotas como telarañas, disueltas como burbujas en el aire.

«Wo sind die Sorge nun und Noth
Die mich noch gestern Wollt' erschlaffen?
Ich schäm' mich dess' im Morgenroth».

La corriente las empuja tan ligeramente que no percibimos su contacto; una vez liberados, flotamos, retozamos y cantamos. Esta franqueza y elevación aportan una brillante y alegre singularidad a los ideales creativos en todos sus niveles, una peculiaridad que en ningún otro lugar aparece tan marcada como cuando la emoción es religiosa. Un místico italiano escribe: «El verdadero monje sólo lleva consigo su lira».

Debemos pasar ahora de estas generalidades psicológicas a los resultados del estado religioso que constituyen específicamente el tema de esta conferencia. El hombre que vive en su centro religioso de energía y le impulsan entusiasmos espirituales difiere de su yo carnal anterior de una forma perfectamente definida. El nuevo ardor que enciende su pecho consume con su fulgor las inhibiciones inferiores que antes le perseguían y lo inmuniza de la porción vil de su naturaleza. La magnanimidad antes imposible ahora parece fácil; los convencionalismos insignificantes y los viles incentivos antes tiránicos, ahora ya no le sojuzgan. El muro de piedra de su interior se ha derrumbado. Pienso que podemos

imaginamos todo esto recordando nuestro estado sentimental en aquellos «tiernos momentos» en los que a veces nos coloca la vida real, el teatro, o en ocasiones una novela. Especialmente si lloramos, ya que entonces parece como si nuestras lágrimas brotasen de un manantial interior inveterado y dejásemos que los viejos vicios y las esclusas morales fluyeran dejándonos limpios y con el corazón suave y abierto a toda noble iniciativa. La dureza habitual vuelve, en la mayoría de nosotros, en seguida; pero no ocurre así en las personas santas. Muchos santos, incluso los enérgicos como Teresa y Loyola, poseen lo que la iglesia tradicionalmente venera como una gracia particular, el denominado don de las lágrimas. En estas personas, la tierna emoción parece haber sido controlada casi interrumpidamente, ocurriendo también con otras afecciones exaltadas lo que sucede con las lágrimas y las emociones tiernas: su reinado puede advenir por un crecimiento gradual o por una crisis, pero en cualquier caso parece haber llegado «para quedarse».

Al final de la conferencia última vimos que dicha permanencia era cierta, la del primado del interior religioso, aunque con la disminución de la excitación emocional pueden sobrenadar temporalmente motivos más viles y producirse la recaída; sin embargo, también hemos probado con casos documentales que las tentaciones inferiores pueden quedar completamente anuladas, separadas de la emoción pasajera y en calidad de una alteración de la naturaleza habitual del hombre. Antes de embarcarnos en la historia natural general del carácter regenerativo quiero persuadiros de este hecho curioso con uno o dos ejemplos. Los más numerosos los constituyen los de los alcohólicos regenerados. Recordad el caso de mister Hadley de la última conferencia, la misión de Water Street de Jerry Auley presenta numerosos casos similares[148]. También recordaréis el graduado de Oxford que se convirtió a las tres de la tarde y se emborrachó en el campo de avena al día siguiente, pero que más tarde se apartó para siempre

de este vicio. «Desde aquel momento la bebida ya no representó para mí un peligro, jamás la pruebo, no bebo nunca. Ocurre lo mismo con la pipa [...] el deseo desapareció súbitamente y nunca volvió. Y lo mismo con cada pecado conocido, en cada caso la liberación ha sido permanente y completa. Desde la conversión no he tenido tentaciones».

Aquí tenemos un caso análogo de la recopilación manuscrita de Starbuck:

> «Entré al viejo teatro Adelphi, donde había una reunión piadosa [...] y comencé diciendo: "Señor, Señor, he de poseer tu bendición". Entonces una voz audible en mi interior dijo: "¿Deseas abandonarlo todo al Señor?", y continuó haciéndome pregunta tras pregunta a las que yo contestaba: "¡Sí, sí, Señor!" "¿Por qué no aceptas ahora la gracia?". Dije: "La acepto Señor". No sentía ninguna alegría extraordinaria, sólo confianza. Cuando acabó la reunión y salí a la calle encontré un señor fumando un cigarro de calidad, una nube de humo le cubría la cara, de la que inspiré buena parte. Alabé al Señor, mi apetito había desaparecido totalmente. "¡Gloria al Señor!" [...]. Sin embargo, durante diez u once años (después de esto) estuve perturbado por sus altibajos, pero el gusto por el licor no volvió nunca».

El caso clásico del coronel Gardiner es el de un hombre que curó del apetito sexual en una hora. El coronel relató a mister Spears: «Estaba eficazmente curado de toda inclinación por este pecado al que había sido tan adicto que pensaba que sólo una bala en la cabeza me podría curar, y sin embargo el deseo e inclinación hacia él había desaparecido totalmente, tan por entero como si fuese un niño de pecho, y por el momento no ha vuelto la tentación». Las palabras de la señora Webster al respecto son: «Había oído frecuentemente que el coronel afirmaba ser demasiado adicto a la impureza, antes de su conocimiento de la reli-

gión, pero tan pronto como fue iluminado desde lo alto, sintió que el poder del Espíritu Santo transformaba su naturaleza de manera tan sorprendente que su santificación parecía más sorprendente que la de cualquier otro»[149].

Esta abolición súbita de viejos impulsos y tendencias nos recuerda lo observado previamente como consecuencia de la sugestión hipnótica y es difícil no creer que las influencias subliminales constituyen la parte decisiva en estos cambios tan abruptos de corazón, como ocurre en el hipnotismo[150]. Terapéuticas de sugestión encontramos en los informes de curación, después de algunas sesiones, de malos hábitos inveterados contra los que el paciente, abandonado a influencias físicas y morales ordinarias, había luchado en vano. Tanto la embriaguez como el vicio sexual fueron curados de esta forma, ya que la acción a través del elemento subliminal parece, en muchos individuos, poseer la prerrogativa de inducir a un cambio relativamente estable. Si la gracia de Dios opera milagrosamente, a buen seguro lo hace por la puerta de lo subliminal. Pero todavía no se ha explicado *cómo* cualquier cosa actúa en este ámbito, y haremos bien en despedirnos del *proceso* de transformación —si queréis, lo dejaremos en un gran misterio psicológico o teológico para pasar a los frutos de la condición religiosa, sin importarnos la forma en que éstos han sido producidos[151].

El nombre común para los frutos maduros de la religión en el carácter es el de *santidad*[152]; el carácter santo es aquel para el cual las emociones espirituales son el centro habitual de la energía personal, y existe una panorámica compuesta por la santidad universal, la misma para todas las religiones, de la cual podemos trazar fácilmente las características[153].

Son éstas, a saber:

> 1. La sensación de vivir una vida más abierta que la de los pequeños intereses egoístas de este mundo, y la con-

vicción, no sólo intelectual sino sensible, de la existencia de un Poder Ideal. En la santidad cristiana este poder está siempre personificado en Dios, pero los ideales morales abstractos, las utopías cívicas o patrióticas, o las versiones íntimas de la felicidad y el bien también pueden sentirse como verdaderos dueños y estímulos de nuestra vida, de la forma que he descrito en la conferencia sobre la *realidad de lo no visible*[154].

2. La sensación de la continuidad amistosa del Poder Ideal con nuestra vida, y una rendición voluntaria a su control.

3. Una libertad y una alegría inmensas son los perfiles de esa individualidad ajena al egoísmo.

4. Un cambio del centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía, hacia el «sí, sí» a y lejos del «no», por lo que respecta a las aspiraciones del *no ego*.

Estas condiciones externas fundamentales producen consecuencias prácticas características, como las siguientes:

a) *Ascetismo*. La autorrendición puede llegar a ser tan apasionada que acaba en la autoinmolación. Entonces puede anular las inhibiciones ordinarias de la carne de tal manera que el santo encuentra un placer positivo en el sacrificio y el ascetismo, que miden y expresan el grado de su lealtad al poder superior.

b) *Fortaleza del alma*. La sensación de que la vida se ensancha puede ser tan elevada que los motivos e inhibiciones personales, normalmente omnipotentes, se hacen insignificantes al darnos cuenta, y se abren nuevos horizontes de paciencia y fortaleza. Los temores y sufrimientos desaparecen y una feliz ecuanimidad toma su lugar. Venga del cielo o el infierno, ¡eso da igual ahora!

«Nos prohibimos a nosotros mismos la ambición de la popularidad, cualquier deseo de parecer importantes. Nos prometemos abstenemos de la falsedad en cualquiera de sus grados. Prometemos no crear o animar ilusiones en la medida de lo posible en cuanto decimos o escribimos. Nos prometemos unos a otros una activa sinceridad que procure ver claramente la verdad y que nunca tenga por qué decir lo que ve.

»Prometemos deliberada resistencia a los altibajos de la moda, a los *booms* y miedos del gran público, a toda forma de debilidad o miedo.

»Nos autocensuramos el uso del sarcasmo. Hablaremos seriamente y sin sonreír, sin burla y sin que parezca que nos mofamos —incluso de cualquier cosa, ya que todas son formas serias de constituir luz del corazón.

»Pondremos siempre por delante lo que somos, simplemente y sin falsa humildad, como también sin pedantería ni afectación u orgullo».

c) *Pureza*. El cambio del centro emocional comporta, primero, un incremento de pureza. Se eleva la sensibilidad a los desajustes espirituales y se hace imperativo limpiar la existencia de elementos brutales y sensuales. Se evitan las ocasiones de contacto con elementos semejantes; la vida santa debe profundizar su consistencia espiritual y mantenerse inmaculada. En algunos temperamentos, esta necesidad de pureza de espíritu toma una dirección ascética, y la debilidad de la carne es tratada con severidad despiadada.

d) *Caridad*. El cambio del centro emocional comporta, en segundo lugar, un aumento de la caridad y ternura hacia los semejantes. Los motivos ordinarios para la antipatía, que normalmente establecen los límites de la ter-

nura entre los seres humanos, se inhiben. El santo ama a sus enemigos y trata a los mendigos incómodos como hermanos.

A continuación veremos algunas ilustraciones concretas de estos frutos del árbol espiritual. La única dificultad consiste en elegirlos, ya que son muy abundantes.

Puesto que la sensación de la presencia de un poder amigo superior parece ser la característica fundamental de la vida espiritual, comenzaré por ello. En nuestros relatos de conversión observaremos cómo el mundo puede parecer brillante y transfigurado al converso[155], y dejando aparte algo tan intensamente religioso, todos tenemos momentos en que la vida universal parece inundarnos de serenidad. En la juventud y la salud, en el verano, en bosques y montañas, hay días en los que el tiempo parece murmurar paz; horas en que la bondad y la belleza de la existencia nos arropa como un clima cálido y seco, o suena, como si nuestros sentidos internos resonasen a nuestro través, sutilmente, con la seguridad del mundo. Thoreau escribe:

> «Una vez, cuando hacía pocas semanas que había llegado al bosque, pensé durante una hora si la compañía del hombre era esencial para una vida serena y saludable. Estar solo constituía algo desagradable. Sin embargo, bajo una dulce lluvia, cuando todavía pensaba de esta manera, me di cuenta repentinamente de la dulzura y beneficio de la compañía de la naturaleza, en las gotas que tamborileaban, en cada mirada y sonido al volver a casa; una amistad infinita e inexplicable, como una atmósfera que me sostuviera, hacía insignificantes las ventajas que imaginaba en la compañía humana y desde entonces no he vuelto a pensar en ello. Cada aguja de pino crecía y se ensanchaba con gracejo y se convertía en mi amiga, percibía con tanta precisión la presencia de algo análogo a

mí que pensé que ningún lugar volvería a parecerme extraño»[156].

En la conciencia cristiana este sentido de amistad envolvente se hace más personal y definido. Un autor alemán escribe: «La compensación por la pérdida de esta sensación de independencia personal, que el hombre abandona sin ganas, es la desaparición del *miedo* en la vida de un hombre. El sentimiento indescriptible e inexplicable de una íntima *seguridad* que sólo puede experimentar uno mismo pero que, una vez experimentada, jamás puede olvidarse»[157].

Existe una excelente descripción de este estado en un sermón de mister Voysey:

> «La experiencia de miríadas de almas que creen afirma que la sensación de la constante presencia de Dios en ellos, en sus idas y venidas, de día y de noche, es la fuente del reposo absoluto y de la tranquilidad confiada. Aleja cualquier temor de que *nos pueda ocurrir*. La proximidad de Dios ofrece una seguridad constante contra el temor y el sufrimiento; no se trata de seguridad física o de que se consideren protegidos por un amor denegado a los demás, sino que se encuentran en un estado de ánimo adecuado para la seguridad o para hacer frente a cualquier herida. Si sucediera un infortunio, estarían contentos de soportarlo porque el Señor los protege y nada puede ocurrir que Él no desee. Si se trata de su voluntad, el mal será para ellos una bendición y no una calamidad, sólo de esta manera el creyente se protege y ampara del mal. De cualquier modo, yo, que no soy en absoluto un hombre de piel dura ni nervios de acero, estoy completamente satisfecho con esta disposición y no deseo ningún otro tipo de inmunidad contra el peligro y la desgracia. Tan sensible al dolor como cualquier organismo, incluso el más susceptible, siento que lo peor ha sido conquista-

> do y arrancado completamente el aguijón con el pensamiento de que Dios es nuestro cuidadoso amante y nos vigila sin que nada pueda dañarnos si no lo permite su voluntad»[158].

En la literatura religiosa abundan expresiones más exaltadas de esta condición. Os podría cansar fácilmente con su monotonía. Éste es el relato de la señora Jonathan Edwards:

> «La noche de ayer fue la más agradable de mi vida. Nunca antes, durante tanto tiempo, había disfrutado de la luz y la dulzura del cielo dentro de mi alma, sin la más mínima agitación de mi cuerpo en ningún momento. Pasé parte de la noche despierta, a ratos dormida y a veces medio adormecida. Pero durante toda la noche tuve la sensación constante, clara y viva, de la dulzura celestial del amor excelso de Cristo, de su proximidad y de mi propio afecto hacia Él. Me parecía percibir cómo el fulgor del amor divino descendía del corazón de Cristo desde el cielo hasta mi corazón como un torrente constante, como una corriente o un fino rayo de suave luz. Al mismo tiempo, mi corazón y mi alma fluían de amor por Cristo, pareciendo que existía un flujo y reflujo constante de amor celestial, y me sentía flotando o nadando en estos dulces rayos como las motas suspendidas en los rayos del sol, o los raudales de su luz al entrar por la ventana. Pienso que lo que sentía posee más valor que todas las comodidades y placeres que tuve en mi vida. Era placer sin tormento alguno ni interrupción, era una dulzura en la que mi alma se sentía perdida; parecía ser cuanto mi débil cuerpo era capaz de soportar. Existía poca diferencia entre el sueño y la vigilia, pero si existía alguna, la dulzura era más grande cuando dormía[159]. Al despertarme, a mi hora habitual, me pareció que casi había roto conmigo misma, ya que las opiniones del mun-

do con respecto a mí no me importaban apenas nada, como de alguien totalmente desconocido. La gloria de Dios empapaba todos los deseos y anhelos de mi corazón… Después de reposar durante un tiempo me desperté y me encontré pensando en la misericordia de Dios para conmigo, al darme, durante muchos años, el deseo de morir para hacerme después desear vivir, realizar y sufrir todo lo que me mandase en esta vida. También pensé en cómo Dios me había proporcionado con su clemencia una completa resignación a su voluntad respecto del tipo de muerte que tendría, haciendo que deseara morir por la tortura o en la hoguera, y si era su voluntad, morir en la oscuridad. Pero solía pensar vivir el mismo tiempo que cualquier hombre; sobre esto llegué a pensar, a preguntarme si no deseaba alejarme del cielo durante más tiempo y mi corazón entero replicó inmediatamente: "Sí, mil años, mil años en el horror, si fuese por el honor de Dios; que el tormento de mi cuerpo sea tan grande, tan horrible e irresistible que nadie pueda vivir ante su espectáculo, y que el suplicio de mi mente fuese mucho mayor todavía". Y parecía que había alcanzado una voluntad, tranquilidad y alegría de ánimo perfectas al consentir que así fuese si era para la gloria de Dios, de forma que en mi mente no cabía duda ni vacilación. La gloria de Dios me vencía y absorbía y con ella todos los sufrimientos concebibles y todo lo terrible para mi naturaleza quedaba reducido a pura nada. Tal resignación se prolongó resuelta y nítida durante toda la noche y el día siguiente y también su noche, y el lunes por la mañana, sin interrupción ni fisura»[160].

En los anales de santidad católicos hay muchos casos tan exóticos como éste o incluso más todavía: «Frecuentemente, los asaltos del amor divino —se dice de la hermana Séraphine de la

Martinière— casi la conducían al instante de la muerte. Se quejaba con ternura a Dios y decía: “No puedo soportarlo, reforzad amablemente mi debilidad o moriré bajo la violencia de vuestro amor”»[161].

Permitidme pasar ahora a la caridad y al amor fraterno, que constituyen los dones usuales de la santidad y siempre estuvieron considerados virtudes teologales, sin importar los límites de aplicación que la teología particular impuso. El amor fraterno deriva lógicamente de la seguridad en la presencia amiga de Dios, constituyendo la noción de nuestra hermandad como hombres, inferencia inmediata de la paternidad de Dios. Cuando Cristo formula los preceptos: «Ama a tus enemigos, bendice a los que te maldigan, haz el bien a los que te odien, y ruega por los que te utilicen con despecho y te persigan», nos da como razón «seréis hijos de vuestro Padre que está en el cielo porque hizo que su sol se alzara sobre el bien y sobre el mal y envió la lluvia sobre los justos y sobre los injustos». Por consiguiente, tendríamos que explicar la humildad y la caridad que caracterizan la emoción espiritual en términos de resultados del carácter nivelador de su creencia teísta, pero, ciertamente, estos afectos no son simples derivados del teísmo; los encontramos también en el estoicismo, el hinduismo y el budismo en su grado más alto. *Armonizan* con el teísmo patriarcal, pero armonizan también con cualquier concepción sobre la dependencia de la humanidad de causas generales, y pienso que no hemos de considerarlas subordinadas, sino partes coordinadas de la compleja y gran emoción religiosa que ahora estudiamos. El éxtasis religioso, el entusiasmo moral, la maravilla ontológica, la emoción cósmica, son estados de ánimo unificadores en los que la arena del individualismo tiende a desaparecer y la ternura a dominar. Lo mejor es describir íntegramente esa condición como un estado característico al cual nuestra naturaleza puede tender; un ámbito en el que nos encontramos como en casa; un mar en el que nadamos, pero no debemos

intentar explicar sus partes derivándolas una de otra. Como el amor o el miedo, el estado de fe es un complejo psíquico natural y comporta la caridad como una consecuencia orgánica. La alegría es una emoción expansiva y todas las emociones expansivas son amables y altruistas mientras duran.

Todo eso aparece incluso cuando son de origen patológico. En su obra tan instructiva, *La Tristesse et la Jolie*[162], George Dumas empareja la melancolía y la fase gozosa de la locura, y demuestra que mientras el egoísmo caracteriza a la primera, la segunda viene determinada por impulsos altruistas. Ningún ser humano es tan avaro e inútil como lo era María en su período de melancolía; pero en el momento en que el período feliz comienza, «la simpatía y la amabilidad se convierten en sus sentimientos característicos. Manifiesta una buena voluntad universal, no sólo en la intención sino también en sus actos […]. Se vuelve solícita por la salud de los otros pacientes, desea que puedan salir, busca lana para tejerles calcetines. Nunca, desde que permaneció bajo mi observación le oí decir, en el período gozoso, algo que no fuesen opiniones caritativas»[163]. Más adelante, el doctor Dumas añade sobre estas condiciones felices que «sólo podemos encontrar sentimientos desinteresados y tiernas emociones. La mente del individuo se encuentra cerrada a la envidia, al odio y al rencor, por el contrario parece completamente transformada en benevolencia, indulgencia y misericordia»[164].

Así, pues, existe una afinidad orgánica entre la alegría y la ternura, y que aparezcan acompañando a la vida santa no debe sorprendernos en absoluto. Junto a la felicidad, este incremento de la ternura es citado frecuentemente en los relatos de conversiones. «Comencé a trabajar para los demás». «Poseía un sentimiento más tierno por la familia y los amigos». «Al instante hablé con una persona con la que estaba enfadado». «Simpatizaba con todo el mundo y apreciaba más a mis amigos». «Sentía que todo el

mundo era mi amigo»; éstas son expresiones de los relatos que el profesor Starbuck recogió[165].

> «Cuando llegó la mañana del *Sabbath* —dice mister Edwards, siguiendo el relato que he citado hace un momento— sentí amor por toda la humanidad, muy peculiar en cuanto a su fuerza y suavidad, mucho más de lo que nunca había sentido. El poder de ese amor parecía inexpresable; pensaba que si estuviese completamente rodeada de enemigos que desearan volcar toda su maldad y crueldad sobre mí, todavía me sería imposible poder sentir hacia ellos sentimiento alguno que no fuese el del amor, la piedad y el deseo ardiente de su felicidad. Nunca me había sentido tan lejos de estar dispuesta a juzgar y censurar a los demás como aquella mañana. También me di cuenta, de manera insólita y viva, de qué aspecto tan importante del cristianismo interviene en la ejecución de nuestros deberes sociales y en nuestra relación con los demás. La misma sensación gozosa continuó durante todo el día, un amor dulce por Dios y la humanidad».

Sea cual sea la experiencia de la caridad, puede borrar todas las barreras humanas usuales[166]. Aquí tenemos, por ejemplo, un caso de disponibilidad cristiana en la biografía de Richard Weaver. Weaver era minero, y en su juventud había sido un pugilista semiprofesional que se convirtió en un evangelista muy apreciado. Parece que el pecado al que su carne se sentía más inclinada era el de la pelea, particularmente después de la bebida. Después de su primera conversión tuvo una recaída aguda que consistió en golpear a un hombre que había insultado a una chica. Dándose cuenta de que lo condenarían si reincidía, habiéndolo hecho ya una vez, se emborrachó y rompió la mandíbula de otro hombre que recientemente lo había retado a una pelea acusándole con sorna de cobarde, cuando había rehusado a fuerza de cristiano. Menciono tales incidentes para mostrar el genuino cambio

de sentimientos que implica su conducta posterior que describe de la manera siguiente:

«Bajé al fondo de la galería y encontré al muchacho que lloraba porque un compañero de trabajo intentaba quitarle la vagoneta a la fuerza. Le dije:

»"Tom, no debes coger esta vagoneta".

»Me insultó y me llamó demonio metodista; yo le dije que Dios no me exigía que le permitiese robarme; volvió a maldecir y afirmó que empujaría la vagoneta contra mí.

»"Bien —le dije— veamos si el demonio y tú sois más fuertes que el Señor y yo".

»Como el Señor y yo demostramos ser más fuertes que él, y el demonio se quitó de en medio porque en caso contrario la vagoneta le habría atropellado; la devolví al muchacho y Tom me dijo:

»"Estoy decidido a pegarte". "Bien —le contesté— si eso te hace bien, ¡hazlo!", y me pegó en la cara. Puse la otra mejilla diciendo: "Vuelve a pegar", y golpeó de nuevo hasta cinco veces. Puse la mejilla dispuesto para el sexto golpe, pero se volvió maldiciendo, le grité: "El Señor te perdone como yo lo hago, y el Señor te salve".

»Eso ocurrió un sábado, cuando volví a casa, mi mujer vio que tenía la cara inflamada y me preguntó qué había ocurrido. Le dije: "Me he peleado y golpeado a un hombre". Comenzó a llorar diciendo: "¡Oh, Richard!, ¿qué te ha hecho pelear?". Le conté entonces lo ocurrido y agradeció al Señor que no hubiese respondido.

»Pero el Señor golpeó y sus golpes tuvieron más efecto que los del hombre. Llegó el lunes, el demonio comenzó a tentarme diciendo: "Los demás se reirán de ti por haber dejado que Tom te tratara como lo hizo el sá-

bado", y grité: "¡Marcha, Satanás!", y seguí caminando hacia la mina.

»Tom fue el primer hombre que vi, le dije buenos días y no me contestó. Él bajó primero y cuando lo hice yo le vi sentado en la vagoneta esperándome y al acercarme comenzó a llorar diciéndome: "Richard, ¿me perdonas por haberte pegado?".

»"Ya te he perdonado; pídele a Dios que lo haga. Que Él te bendiga". Le di la mano y nos fuimos a trabajar»[167].

«Ama a tus enemigos», fijaos en esto, no sólo a aquellos que no son vuestros amigos sino a vuestros *enemigos*, a los enemigos declarados y activos. Esto, o bien es una hipérbole oriental, una extravagancia que pretende sugerir que deberíamos, cuanto nos sea posible, reprimir nuestras animosidades, o bien es una expresión sincera y literal. Excepto algunos casos de íntima relación individual, pocas veces fue tomada literalmente, pero nos lleva a preguntarnos: ¿puede existir un nivel de emoción tan unificador, tan insensible a las diferencias entre hombre y hombre en el que incluso la enemistad pueda constituir una circunstancia irrelevante que no pueda impedir los sentimientos amistosos que surjan? Si los buenos deseos positivos pudiesen alcanzar un nivel de excitación tan elevado, aquellos que no estuviesen influenciados parecerían seres sobrehumanos; su vida sería moralmente diferente de la de los otros hombres y, no es necesario decirlo, en ausencia del genuino tipo de experiencia positiva, ya que poseemos sólo unos pocos ejemplos en la Biblia y los ejemplos budistas son legendarios[168], estos efectos serían de tal naturaleza que seguramente transformarían el mundo.

En principio y, psicológicamente, el precepto «Ama a tus enemigos» no se autocontradice. Solamente representa el límite extremo de un tipo de magnanimidad con el cual, en forma de tolerancia compasiva hacia nuestros opresores, estamos familiariza-

dos. Ahora bien, si lo seguimos radicalmente implicaría una ruptura tal con nuestros impulsos instintivos de acción en su conjunto y semejante enfrentamiento con la disposición actual del mundo que nos llevaría a un punto crítico y habríamos de nacer en un nuevo reino del ser. La emoción religiosa nos hace sentir este otro reino al alcance de la mano.

La inhibición de la repugnancia instintiva no sólo se prueba mostrando amor por los enemigos, sino mostrándolo a cualquiera que sea personalmente repugnante. En los anales de la santidad encontramos una curiosa muestra de motivos que empujan en esta dirección. El ascetismo tiene un papel importante y junto con la simple y pura caridad encontramos la humildad o el deseo de renunciar a la distinción y de situarse en el estrato más humilde delante de Dios. Ciertamente, estos tres principios actuaban cuando Ignacio de Loyola y Francisco de Asís cambiaron sus vestidos por los de harapientos mendigos. Los tres actúan cuando las personas religiosas consagran sus vidas al cuidado de la lepra y otras enfermedades especialmente desagradables. Cuidar un enfermo es una función a la cual la gente religiosa se siente especialmente llamada, al margen de que las tradiciones religiosas apuntan en esta dirección. Pero en los anales de este tipo de caridad encontramos excesos de devoción fantásticos que sólo se pueden explicar por la autoinmolación frenética que explota simultáneamente. Francisco de Asís besa a sus leprosos, Margarita María Alacoque, Francisco Javier, san Juan de Dios y otros limpiaron las llagas de sus pacientes con la lengua, y las vidas de santos como Isabel de Hungría y Madame de Chantal se encuentran repletas de una especie de delectación por purulencias de hospital desagradables de leer y que nos provocan admiración y estremecimientos.

Todo lo anterior, por lo que atañe al amor humano como estímulo del estado de fe; ahora hablaré de la ecuanimidad, la resignación, la fortaleza y la paciencia que comporta. «Un paraíso

de íntima tranquilidad» parece ser el resultado usual de la fe, incluso sin ser religioso es fácilmente comprensible. Hace un instante, al hablar de la sensación de la presencia de Dios, señalé el inaprensible sentimiento de seguridad que puede proporcionar y de cómo podía tranquilizar los nervios, bajar la fiebre y apagar el desasosiego si el hombre es consciente de que, sin que importen cómo puedan presentarse las dificultades en aquel momento, la vida se encuentra en manos de un poder en el que es posible confiar plenamente. En hombres profundamente religiosos el abandono del yo a Dios es apasionante. El que no sólo dice sino que *siente*: «Que se haga la voluntad de Dios», se sitúa por encima de cualquier flaqueza, y la entera sucesión histórica de mártires, misioneros y reformadores religiosos no es más que una prueba de la tranquilidad del espíritu bajo circunstancias naturalmente angustiosas que conducen a la autorrendición. El estado de tranquilidad mental difiere, obviamente, según sea la constitución de la persona: de temperamento triste o alegre. En el triste participa más la resignación y la sumisión; en el alegre se consiente gozosamente. Como ejemplo del primer temperamento cito el fragmento de una carta del profesor Lagneau, un respetado profesor de filosofía que murió hace poco, inválido total, en París:

> «Mi vida —tú deseas que me vaya muy bien— será lo que sea capaz de ser. No le pido nada, no espero nada. Hace muchos años que existo, pienso y actúo y valgo lo que valgo sólo a través de la desesperación, que constituye mi única fuerza y mi único fundamento. Espero conservar, a pesar de estas últimas pruebas por las que paso, el valor de actuar sin el deseo de liberación. No pido nada de la Fuente de donde proviene toda la fuerza, y si es así, tus deseos se cumplirán»[169].

Hay algo de fatalista y patético en esto, pero el poder persuasivo del tono, como protección contra impresiones exteriores, es manifiesto. Pascal es otro francés de temperamento natural pesi-

mista y todavía expresa más ampliamente el espíritu resignado de la autorrendición:

> «Libérame, Señor, de la tristeza por el propio sufrimiento que puede llevar al amor propio, y dame una tristeza como la tuya. Deja que mis sufrimientos apacigüen tu cólera. Presenta una ocasión para mi conversión y salvación. No te pido salud ni enfermedad, ni vida ni muerte, sino que dispongas de mi salud y mi enfermedad, de mi vida y de mi muerte para tu gloria, para mi salvación y para tu Iglesia y tus santos, de los que yo podría ser uno por tu gracia. Sólo Tú sabes lo conveniente para mí, eres el Señor soberano, haz de mí según tu voluntad. Dame o quítame, conforma mi voluntad según la tuya. Sólo sé una cosa, Señor, que es bueno seguirte y es malo ofenderte. Aparte de eso, no sé lo que es bueno o malo en cada caso. No sé qué es mejor para mí, si la salud o la enfermedad, la riqueza o la pobreza, ni ninguna otra cosa del mundo. Este discernimiento está más allá del poder de los hombres o de los ángeles, escondido entre los secretos de tu Providencia, que yo adoro, pero que no intento penetrar»[170].

Cuando encontramos temperamentos más optimistas es menos pasiva la resignación. Los ejemplos se encuentran tan al alcance que podríamos muy bien prescindir de ellos; me atengo al primero que me pasa por la cabeza. Madame Guyon, una criatura físicamente frágil y de una disposición innata a la alegría, pasó por multitud de peligros con una presencia de ánimo admirable. Después de ser encarcelada por herejía escribe:

> «Algunos de mis amigos lloraban amargamente al enterarse, pero mi estado de resignación y sumisión era tal que no consiguieron hacerme llorar [...]. Entonces se dio en mí, como ahora, una despreocupación tan absoluta de mí misma que ninguno de mis intereses me propor-

> cionó dolor o placer, siempre quise para mí la voluntad de Dios». En otro lugar escribe: «Todos nosotros estuvimos a punto de morir en un río que debíamos atravesar. El carruaje se hundió en las arenas movedizas y los que estaban con nosotros se lanzaron fuera con un miedo terrible. Sin embargo, me di cuenta de que mis pensamientos se encontraban tan llenos de Dios que no tenía sensación clara de peligro. Es cierto que la idea de ahogarme me pasó por la cabeza, pero sólo tuve una sensación o pensamiento dominantes: me sentía fuerte y contenta y deseaba que sucediese lo peor si era lo que el Padre del Cielo me había reservado». Al navegar de Niza a Génova una tempestad la retuvo once días en el mar, y escribe: «Mientras las enfurecidas olas rompían a nuestro alrededor no pude evitar sentirme un poco satisfecha; me complacía pensando que aquellas turbulentas olas, bajo el mandato de Aquel que todo lo hace bien, serían mi tumba. Probablemente fui demasiado lejos en el placer que me proporcionaba verme batida por el oleaje. Los que estaban conmigo se dieron cuenta de mi intrepidez»[171].

El menosprecio del peligro que produce el entusiasmo religioso todavía puede ser más grande. Tomo un ejemplo de la reciente y fascinante autobiografía de Frank Bullen, *Wish Christ at Sea*. Un par de días después de convertirse a bordo de un barco, nos ofrece el siguiente relato:

> «Soplaban los vientos con dureza y se forzaban las velas para dirigirnos hacia el norte y alejarnos del mal tiempo. Poco después de las cuatro, arriamos el foque volador y de un salto me encaramé en el botalón, pierna aquí, pierna allá, para recogerlo. Me encontraba sentado allí cuando súbitamente cedió y yo con él. La vela se deslizó de mis dedos y caí hacia atrás, cabeza abajo sobre el

> hervidero tumulto de brillante espuma bajo la proa del barco, para quedar colgando de un pie. Sin embargo, sólo sentí una gran alegría en la seguridad de la vida eterna; a pesar de separarme de la muerte la anchura de un cabello y de que no estaba plenamente consciente, sólo experimenté una sensación gozosa. Supongo que estuve allí colgado durante cinco segundos, pero en este tiempo viví toda una eternidad de felicidad. Mi cuerpo se tensó y, haciendo un esfuerzo gimnástico desesperado, volví al botalón. No sé cómo pude plegar la vela, pero entoné en el tono más elevado de mí voz plegarias al Señor, que se oyeron en toda la extensión oscura de las aguas»[172].

Los martirologios son, naturalmente, un terreno fértil del triunfo de la imperturbabilidad religiosa; dejadme citar, como ejemplo, lo que dice una humilde hugonote, perseguida durante el reinado de Luis XIV:

> «Cerraron todas las puertas —dice Blanche Gamond — y vi a seis mujeres con un manojo de ramas de mimbre tan gruesas como podían abarcar sus manos y de un metro de longitud. Me ordenaron: "Desnúdate", y lo hice. Añadieron: "Te has olvidado la camisa, debes quitártela". Tenían tan poca paciencia que me la quitaron ellos y quedé desnuda hasta la cintura. Trajeron una cuerda y me ataron a una viga de la cocina, la tensaron con toda su rabia y me preguntaron: "¿Te hace daño?". Y entonces descargaron su furia sobre mí exclamando mientras me pegaban: "Reza ahora a tu Dios". Era Roulette quien hablaba así, pero en aquel momento recibí el consuelo más grande que nunca pude recibir, ya que tuve el honor de ser azotada en el nombre de Cristo, y más aún, de ser coronada con su misericordia y sus consuelos, ¿por qué no es posible describir los consuelos y la paz inconcebible que sentí interiormente? Para entenderlos debería

> haberse pasado por la misma prueba y eran de tal calidad que me sentía hechizada porque donde hay aflicción la gracia se da en superabundancia. Las mujeres gritaban en vano: "Aumenten los golpes, no los siente, ya que no grita ni llora". ¡Cómo podría haber llorado si me desmayaba de felicidad por dentro!»[173].

El paso de la tensión, autorresponsabilidad y preocupación a la ecuanimidad, receptividad y paz constituye la transformación más maravillosa del equilibrio interior de todos los cambios del centro personal de energía que tan frecuentemente he analizado, y la sorpresa más grande es que llega sin hacer nada, sólo con que nos relajemos y lancemos todo el lastre. Este abandono de la responsabilidad personal parece constituir el acto fundamental en la práctica específicamente religiosa a diferencia de la moral. Es anterior a las teologías e independiente de las filosofías. La terapia de la *mind-cure*, la teosofía, el estoicismo, la higiene neurológica ordinaria, insisten sobre la cuestión tan enfáticamente como el cristianismo, y es una actitud compatible con cualquier credo especulativo[174]. Los cristianos que lo poseen viven en lo que se llama «recogimiento» y nunca sufren por el futuro ni por el resultado de cada día. Se dice que santa Catalina de Génova «tomaba en cuenta las cosas tal como se le presentaban sucesivamente, *por momentos*». Para su alma santa «el momento divino era el momento presente: y cuando consideraba el momento presente y sus relaciones, le estaba permitido olvidarlo como si hubiese pasado y dejar paso a los hechos y deberes del momento posterior»[175]. Tanto el hinduismo como la terapia de la *mind-cure* y la teosofía ponen el acento en esta concentración de la conciencia en el momento presente.

El próximo síntoma religioso que citaré es el que he denominado *Pureza de vida*. La persona santa se torna demasiado sensible a la discordancia interna o inconsistencia haciéndosele intolerable cualquier inconsistencia o confusión. Todos sus pensamien-

tos y ocupaciones han de estar ordenados con referencia a la especial emoción espiritual que es ahora la nota dominante. Todo lo que no es espiritual corrompe al agua pura del alma y es repugnante. Mezclado con esta exaltación de la sensibilidad moral también se da un ardor de sacrificio, por amor a la deidad, de todo el que es indigno de ella. A veces, el ardor espiritual es tan soberano que alcanza la pureza de una sola vez, aunque de esto no hemos visto ejemplos y normalmente se trata de una conquista más gradual. El relato de Billy Bray de cómo abandonó el tabaco es un buen ejemplo de esta forma de llegar a ese estado.

> «He sido un fumador y un bebedor, y me gustaba tanto el tabaco como la comida; prefería descender a la mina sin comer antes que sin mi pipa. Antiguamente, el Señor hablaba por boca de sus servidores, los profetas, ahora nos habla a través del espíritu de su Hijo: No sólo sentía la religión, sino que también percibía una voz interior sorda y fluida que me hablaba. Cuando cogía la pipa para fumar me decía en mi interior: "Es un ídolo, lascivia; adora al Señor con los labios limpios". Así me di cuenta de que fumar no estaba bien. El Señor envió también a una mujer para convencerme. Un día estaba en mi casa y cogí la pipa para encenderla junto al fuego cuando Mary Hawke me dijo: "¿No te parece que no está bien fumar?". Le contesté que sentía algo dentro que me decía que era mi ídolo y una torpeza, y me contestó que la voz era del Señor. Entonces afirmé: "Bien, debo dejarlo, ya que el Señor lo sugiere en mi interior y la mujer desde fuera, el tabaco debe desaparecer, aunque me guste tanto". En aquel momento y allí mismo, saqué el tabaco del bolsillo y lo lancé al fuego y pisoteé la pipa: "la ceniza vuelve a la ceniza y el polvo al polvo", y nunca más he vuelto a fumar. Me era difícil romper los hábitos, pero imploré ayuda al Señor y me dio fuerza ya que él ha di-

> cho: “Llamadme cuando necesitéis y Yo os ayudaré”. Al día siguiente de dejar de fumar me sentía tan mal de las muelas que no sabía qué hacer, pensé que era debido al abandono de la pipa, pero al mismo tiempo me repetí que no volvería a fumar aunque perdiera todos los dientes. Supliqué: “Señor, vos nos habéis dicho: ‘Mi yugo es fácil y ligera mi carga’”, y al mismo tiempo que lo pronunciaba desaparecía el dolor. A veces el pensamiento de la pipa vuelve con fuerza, pero el Señor me proporciona fortaleza contra el vicio y, bendito sea su nombre, no he vuelto a fumar».

El biógrafo de Bray escribe que al dejar de fumar, a menudo, masticaba tabaco hasta que venció también ese sucio vicio. Bray continúa: «Una vez estando en una reunión piadosa con Hicks Mill, sentí que el Señor me decía: “Adórame con los labios limpios”. Por ello, cuando me levanté, me saqué el tabaco de la boca y lo lancé debajo del banco, pero cuando volvimos a arrodillamos puse otro trozo en mi boca. El Señor volvió a decirme: “Adórame con los labios limpios”, y me lo saqué de la boca y volví a lanzarlo debajo del banco diciendo: “Sí, Señor, así lo haré”. Desde aquel momento dejé de masticar tabaco y de fumar y he sido un hombre libre».

Las formas ascéticas que fundamentalmente inciden en la veracidad y la pureza de vida, con frecuencia resultan patéticas. Los primeros cuáqueros, por ejemplo, lucharon duramente contra la mundaneidad y la hipocresía de la institución cristiana eclesiástica de su tiempo. Pero la batalla que mayor número de heridos costó fue, probablemente, la que sostuvieron para defender su derecho a la veracidad, y la intención de la sinceridad social del tuteo se manifiesta también en el hecho de no quitarse el sombrero ni ofrecer títulos de respeto. Para George Fox todas estas convenciones constituían una vergüenza y una falsedad, por lo que todo el colectivo de sus seguidores renunciaron a las mismas

como sacrificio en pos de la verdad y para lograr una mayor coherencia entre sus actos y el espíritu que profesaban.

> «Cuando el Señor me envió al mundo —dice Fox en su *Journal*— me prohibió quitarme el sombrero ante nadie, superior o inferior; prometí tutear a todos, hombres y mujeres, sin diferenciar ricos y pobres, grandes o pequeños. En mis viajes no saludaría a nadie ni haría reverencias, esto enfurecía a las autoridades y a los que profesaban alguna fe. ¡Oh la cólera de los sacerdotes, magistrados, profesores y toda clase de gentes!, especialmente la de los sacerdotes y creyentes, ya que aunque el "tú" dirigido a esas personas concordaba con sus predicados y reglas gramaticales, y también con la Biblia, no soportaban escucharlo. Porque no me quitaba el sombrero ante ellos se enfurecían [...]. ¡Cuán tremendo menosprecio, pasión y furia! ¡Oh los golpes, palizas y patadas que recibimos por no quitarnos el sombrero! A algunos se los arrebataron y los arrojaron lejos hasta casi perderlos de vista. Es difícil explicar el grosero lenguaje y los malos tratos que recibimos por esta causa, además del peligro en que nos encontramos frecuentemente por este motivo, a veces de perder incluso nuestra vida a manos de quienes se proclamaban los grandes maestros del cristianismo, con lo que descubrimos que no eran verdaderos creyentes. Aunque se tratara de algo insignificante a los ojos de los hombres se produjo gran confusión entre los creyentes y sacerdotes, pero ¡bendigo el nombre del Señor!, muchos acabaron aceptando la vanidad de la costumbre de quitarse el sombrero y sentimos el peso del testimonio de la Verdad contra esta costumbre».

En la autobiografía de Thomas Elwood, uno de los primeros cuáqueros y secretario de John Milton por una temporada, encontramos un relato exquisitamente cándido y pintoresco de las

pruebas que sufrió, tanto en su país como en el extranjero, por observar los cánones de sinceridad de Fox. Las anécdotas son demasiado largas para ser citadas, pero Elwood explica su sentimiento en un pasaje más corto que cito como una expresión característica de sensibilidad espiritual:

> «Entonces, gracias a esta luz divina —dice Elwood— observé que aunque no poseía el mal de la impureza, el libertinaje, la impiedad y las corrupciones del mundo, ya que merced a la bondad de Dios y a una educación cívica me había preservado de estos males tan vulgares, poseía muchos otros por eliminar y suprimir, algunos de los cuales no eran del mundo, que posee tanta maldad (1 Juan, V, 19), pero eran pecados importantes por los que también podíamos condenarnos.
>
> »En particular, aquellos frutos y efectos del orgullo que se descubren en la vanidad y la superficialidad del vestir en los que encontraba demasiado placer debía eliminarlos, y pesó sobre mí mi severo juicio divino hasta que lo logré.
>
> »Quité de mis vestidos los adornos innecesarios, lazos, cintas y botones inútiles que no me hacían ningún servicio, sino el simple ornamento y dejé asimismo de llevar anillos.
>
> »Asimismo, ofrecer títulos aduladores a gentes con las que no tuviese relación alguna que los justificase era una mala costumbre a la que tenía singular adicción, por lo que se me pidió que abandonase esta mala costumbre. A partir de aquel momento no osé decir *Señor, Amo, Señor mío, Señora (o Señora Mía)*, ni decir *Vuestro servidor* a nadie con quien no tuviese una relación de servidumbre, cosa que no ha ocurrido nunca.

»También, por respeto a las personas, constituía práctica frecuente descubrirme la cabeza o hacer reverencias con la rodilla o el cuerpo, costumbre vacía introducida por el espíritu mundano en lugar del verdadero honor al que servía de sucedáneo; usada falsamente como muestra de respeto de unas personas a las otras aunque realmente no se respeten; además, constituye un símbolo y emblema propios del honor divino que todos deberíamos rendir a Dios Todopoderoso y que todos los que se llaman cristianos muestran cuando le elevan sus plegarias, por lo que no debería ofrecerse a los hombres. Encontré que constituía uno de los males que había cometido durante mucho tiempo y debía ahora eliminar.

»Existe también la forma errónea y corrupta de hablar en plural a una sola persona, *vos* en lugar de *tú*, forma contraria al lenguaje puro, simple y sencillo de la verdad, *tú* por uno y *vos* para más de uno, lenguaje que siempre ha sido utilizado por Dios con los hombres y por los hombres con Dios, desde los tiempos más antiguos hasta que los hombres corruptos de un tiempo corrupto, por intenciones asimismo corruptas, usaron esta forma de hablar falsa y sin sentido para adular, lisonjear y halagar la naturaleza corrupta de los hombres. Esta perniciosa costumbre la he poseído yo como todo el mundo y ahora he de eliminarla.

»Éstas y otras malas costumbres que surgieron en la noche oscura de la apostasía general de la verdad y la religión verdadera, aparecen ahora, por la ignición del rayo de la luz divina en mi conciencia, y señalan aquello que debía abandonar, evitar y condenar»[176].

Los primeros cuáqueros fueron auténticos puritanos; la más pequeña inconsistencia entre creencia y acción los lanzaba a protestar activamente. John Woolman escribe en su diario:

«Durante esos días estuve en un lugar donde había importantes tintorerías y en muchas ocasiones caminé por lugares donde escurrían gran parte de los tintes. Todo esto produjo en mi mente el deseo de que la gente debería caminar hacia la limpieza espiritual, del cuerpo y de sus casas y vestidos. Los tintes han sido inventados, en parte, para alegrar los ojos, y en parte también para esconder la suciedad en nuestros vestidos; un espíritu que disimulara lo que es desagradable se reforzaría. La auténtica limpieza es digna de un pueblo santo, pero esconder lo que no es limpio tiñendo los vestidos es contrario al perfume de la sinceridad. Con algunos tipos de tintes la ropa se echa a perder, y si sumamos el valor del tinte, el trabajo y lo que se estropea la propia ropa, y aplicamos este costo a conservarlo todo limpio y agradable, la limpieza auténtica se impondría.

»Por el hecho de pensar frecuentemente en estas cuestiones, el uso de sombreros y vestidos con tintes que los estropearan, y el llevar más vestidos en verano de los necesarios me resultaba incómodo y creo que son costumbres no fundamentadas en la sabiduría. La constatación de mi diferencia con mis más queridos amigos era muy penosa para mí, y por ello continué usando algunas cosas contrarias a mi criterio durante nueve meses. Más tarde, pensé comprar un sombrero del color de la piel, pero me incomodaba pensar que todo el mundo me miraría como si fuese diferente. Por esta razón me sentía preocupado en el momento de la reunión general de la primavera de 1762 y deseaba de todo corazón tomar la decisión correcta. Cuando reverenciaba al Señor resolví someterme a lo que consideraba mi deber, y, al volver a casa, compré un sombrero del color de la piel.

»Cuando iba a reuniones esta singularidad representaba una prueba para mí, particularmente en un tiempo en que la moda era de sombreros blancos y los usaban todos aquellos que seguían las cambiantes costumbres del vestir. Algunos amigos que no sabían porqué motivos lo llevaba se avergonzaban de mí, y durante un tiempo me encontré aislado en el ejercicio del ministerio. Algunos de mis amigos temían que en el hecho de que yo llevase semejante sombrero anidara la necesidad de una singularidad afectada; informaba a quienes me hablaban amigablemente, en pocas palabras, que yo creía que llevar aquel sombrero no era por voluntad propia».

Cuando el deseo de consistencia moral y pureza se desarrolla hasta este punto, el individuo en cuestión puede encontrar el mundo exterior demasiado lleno de cosas sorprendentes para vivirlo, y puede unificar su vida y conservar su alma inmaculada sólo si se retira de él. La ley que empuja al artista a conseguir la armonía en su composición, incluso separando lo que desentona o lo que le sugiere contraste también rige en la vida espiritual. Omitir, dice Stevenson, es el arte de la literatura: «Si yo supiera cómo omitir, no pediría ningún otro conocimiento». La vida plena de desorden, dejadez y superfluidad vaga no puede alcanzar lo que denominamos carácter, como tampoco, bajo condiciones similares, lo puede conseguir la literatura. Por eso los monasterios y las Comunidades abren sus puertas, y en su orden inmutable, caracterizado por omisiones y constituido por acciones en igual medida, la persona de mente sana encuentra la serenidad interior y la pureza, puesto que es una tortura observar cómo se ven violadas a cada momento por los desajustes y brutalidades de la existencia secular.

Hemos de admitir que la escrupulosidad de la pureza ha de ser llevada hasta extremos fantásticos. En eso se parece al ascetismo, pero ahora pasaremos a la característica más alejada de la santi-

dad. El adjetivo «ascético» se aplica a la conducta que se origina en diversos niveles psicológicos que a ahora trataré de distinguir:

1. El ascetismo puede ser una simple expresión de audacia orgánica en alguien hastiado de la vida fácil.

2. La moderación en el comer y en el beber, la sencillez en el vestir y el no atender demasiado al cuerpo, generalmente pueden ser frutos del amor a la pureza, en contraste con cualquier género de sensualidad.

3. También puede ser fruto del amor, es decir, puede atraer al individuo como sacrificio ofrecido a la Deidad que reverencia.

4. Por otro lado, las mortificaciones ascéticas y los tormentos pueden deberse a sentimientos pesimistas sobre el yo, junto con creencias teológicas por lo que respecta a la expiación. El asceta puede sentir que compra su libertad o que escapa de peores sufrimientos posteriores si ahora se ejercita en la penitencia.

5. En personas psicopáticas las mortificaciones se pueden iniciar irracionalmente, por un tipo de obsesión o idea fija que se presenta como un desafío, y ha de suprimirse porque sólo así el individuo vuelve a sentir bien su conciencia interior.

6. Por último, los ejercicios ascéticos raramente pueden motivarse por perversiones genuinas de la sensibilidad corporal como consecuencia de la cual los estímulos que normalmente causan dolor se perciben como placer.

Intentaré ofrecer un ejemplo de cada uno de estos apartados pero no es fácil obtenerlos en su estado puro, ya que en casos demasiado acentuados para ser abiertamente calificados como ascéticos, los encontramos algo distintos de los motivos señalados normalmente. Antes de citar ejemplo alguno, os sugiero incluso

hacer algunas consideraciones generales concernientes por igual a todos.

Una transformación moral curiosa se extendió por el mundo occidental durante el siglo pasado. Ya no pensamos que estamos llamados a sufrir el dolor físico con ecuanimidad, ya no se espera que un hombre deba soportarlo o eludirlo, y cuando oímos relatos de casos de dolor se nos pone la carne de gallina, tanto moral como físicamente. El modo en que nuestros antepasados consideraban el dolor, en calidad de un ingrediente eterno del orden del mundo, y tanto el hecho de sufrirlo como de proveerlo era una rutina del trabajo diario, nos llena de sorpresa. Nos maravilla que los seres humanos fuesen tan insensibles. El resultado de esta transformación histórica es que incluso en la Iglesia católica, donde la disciplina ascética tiene un prestigio tradicional como un factor de mérito, ha caído en desuso, por no decir en total descrédito. Un creyente que se flagela o «disciplina» hoy en día provoca más sorpresa y temor que emulación. Muchos escritores católicos que admiten que los tiempos han cambiado en este aspecto lo afirman con resignación, e incluso añaden que quizá sea para no malgastar sentimientos, ya que volver a la heroica disciplina corporal de antes puede constituir una extravagancia.

Buscar lo fácil y placentero parece ser instintivo y así debe conducirse el hombre. Cualquier tendencia a perseguir lo difícil y doloroso como tales y por su propio interés se presenta como puramente anormal. No obstante, es natural y corriente que la naturaleza humana busque lo difícil en grados moderados. Sólo las manifestaciones extremas de esa tendencia deben mirarse como una paradoja.

Las razones psicológicas de todo esto son bastante simples. Cuando abandonemos las abstracciones y tomemos lo que denominamos nuestra voluntad en acto, veremos que se trata de una función muy compleja. Implica estímulos e inhibiciones, sigue hábitos generalizados, está acompañada de críticas reflexivas y

deja un buen o mal gusto a tenor de cómo se haya realizado. El resultado es que, un poco al margen del placer inmediato que puede proporcionarnos cualquier experiencia de los sentidos, nuestra actitud moral general por procurar o proseguir la experiencia comporta una satisfacción o aversión secundarias. Algunos hombres y mujeres pueden vivir siempre de sonrisas y de la palabra «sí»; pero para otros (de hecho la mayoría) esto constituye un clima moral demasiado tibio y moderado. La felicidad pasiva es laxa e insípida, y frecuentemente se vuelve intolerable. Si hay que mezclar una pizca de austeridad, de fría negatividad, de rudeza, de peligro, de rigor y de esfuerzo, algunos «no, no» son necesarios para producir la sensación de una existencia con carácter, textura y fuerza. La lista de diferencias individuales con respecto a todo esto es enorme, pero sea cual sea la mezcla de síes y noes, la persona concreta se da cuenta infaliblemente de cuándo presenta la proporción adecuada *para él sí*; esto es, piensa, «mi vocación constituye lo *óptimo*, la ley, la vida que debo vivir; encuentro aquí el grado de equilibrio, de seguridad y de calma que necesito o bien el desafío, la pasión, la lucha y la dureza sin las que mi energía moral languidece».

El alma individual, resumiendo, como cualquier máquina u organismo individuales, posee sus mejores condiciones de eficiencia; una determinada máquina funcionará mejor con una cierta presión de vapor, un amperaje determinado; un organismo vivo lo hará con una cierta dieta, peso o ejercicio. Parece que está mejor, le dice el médico al paciente, con una presión arterial de 140 milímetros. Y ocurre lo mismo con nuestras bien diferentes almas; algunas se sienten más felices con el buen tiempo, otras precisan la sensación de tensión, de voluntad tensa para sentirse bien y activas; sin embargo, estas últimas pagarán lo que ganan día a día con el sacrificio y la inhibición; lo contrario resulta demasiado fácil y apenas entusiasma.

Ahora bien, cuando los caracteres de este último tipo se vuelven religiosos, se convierten en idóneos para oponer su extremada necesidad de esfuerzo y negatividad frente a ellos mismos, contra su yo natural, y como consecuencia se desarrollará la vida ascética.

Cuando el profesor Tyndall afirma en una de sus conferencias que gracias a la influencia de Thomas Carlyle se metía en la bañera cada mañana del invierno helado en Berlín, subraya uno de los complejos inferiores de ascetismo; inclusive sin Carlyle, la mayoría de nosotros encontramos saludable para el alma comenzar el día con una inmersión fría; y un poco más arriba en la escala encontramos asimismo afirmaciones como ésta, de un agnóstico confidente mío:

> «Con frecuencia, caliente en mi cama, me avergonzaba de depender del calor y siempre que lo recordaba me levantaba, sin importarme la hora, y permanecía un minuto de pie en medio del frío, sólo para probar mi virilidad».

Casos como éste pertenecen al apartado 1. En el próximo ejemplo encontraremos una mezcla del 2 y el 3, donde el ascetismo aparece mucho más sistemático y pronunciado. Describe un protestante el sentido de la energía moral del que no podía gratificarse con tintes menos duros; tomo el caso de la colección de Starbuck:

> «Practicaba el ayuno y la mortificación de la carne. En secreto confeccionaba camisas de arpillera y colocaba el borde rudo cerca de la piel y llevaba piedras en los zapatos. Pasaba noches enteras acostado en el suelo de lado, sin taparme».

La Iglesia Romana ha organizado y codificado todo este género de actividades dándoles valor comercial en forma de «mérito»; pero, sin embargo, vemos que el cultivo de la dureza aflora bajo

todos los cielos y todas las religiones como una necesidad de carácter espontáneo. Y así, leemos que Channing, cuando se estableció en calidad de ministro unitario:

> «Era más sencillo que nunca y parecía haberse vuelto incapaz de cualquier forma de autoindulgencia. Tomó la habitación más pequeña de la casa para estudiar a pesar de que podía haber pedido una de las más iluminadas, aireada y adecuada, y para dormir buscó un ático que compartía con un hermano más joven. El mobiliario de esta habitación parecía el de la celda de un anacoreta y consistía en un colchón duro sobre un jergón de paja; sillas y mesa de madera con una estera en el suelo. No había fuego, y había sido siempre muy sensible al frío, pero nunca se quejó ni parecía ser consciente de la incomodidad. "Recuerdo —dice su hermano— que después de una noche muy fría, aludí deportivamente a su sufrimiento así: Si mi cama fuese mi país sería como Bonaparte; no tengo control sino sobre la parte que ocupo, cuando me muevo el hielo toma posesión". Sólo cuando estaba enfermo aceptaba por un tiempo el cambio de habitación y algunas comodidades. También el vestido que le cubría normalmente era de la calidad más inferior y llevaba siempre ropas que el mundo calificaría de pobres, a pesar de que una pulcritud casi femenina le protegía de parecer descuidado»[177].

El ascetismo de Channing era, evidentemente, un compuesto de dureza y amor a la pureza. La democracia que es un esqueje del entusiasmo de la humanidad y de la cual hablaré más tarde bajo el título de culto a la pobreza, llevaba sin duda parte en todo esto. Ciertamente, no había elemento pesimista alguno en este caso; en el próximo sí tenemos un elemento fuertemente pesimista, de manera que pertenece al apartado 4. John Cennick fue

el primer predicador metodista laico; en 1735 era convicto de pecado y cuando caminaba por Cheapside…

> «[…] de súbito dejó las canciones, las cartas y de frecuentar el teatro. A veces pensaba marchar a un monasterio papista para vivir allí en devoto retiro. Otras veces deseaba vivir en una cueva durmiendo sobre hojas secas y comiendo frutos del bosque. Frecuentemente ayunaba y durante mucho tiempo rezaba nueve veces al día. […] Imaginaba que el pan seco era una indulgencia demasiado grande para un pecador como él, comenzó a alimentarse de patatas, bellotas, manzanas, hierbas, y a menudo deseaba poder vivir de las raíces y las hierbas silvestres. Al final, en 1737, encontró la paz de Dios y siguió su gozoso camino».[178]

En este pobre hombre observamos la melancolía morbosa y el miedo; los sacrificios que realiza son para purgar el pecado y comprar la seguridad. La desconfianza de la teología cristiana con respecto a la carne y al hombre natural, por lo general, consiste en sistematizar el miedo, haciendo de él un incentivo tremendo en la autoafirmación. Sería injusto, a pesar de que este incentivo haya estado utilizado de manera mercenaria por propósitos disuasorios, llamarlo un incentivo mercenario. El impulso de expiación y de penitencia es, en principio, una expresión demasiado inmediata y espontánea de desesperación y remordimiento para ser «detestable». En la forma de sacrificio amoroso, gastando todo lo que poseemos para demostrar nuestra devoción, la disciplina ascética más severa puede ser el fruto de un sentimiento religioso sensiblemente optimista.

M. Vianney, el cura de Ars, era un capellán rural francés, cuya santidad fue ejemplar. En su *Vida* leemos el siguiente relato de su necesidad de sacrificio:

> «En este camino —dijo M. Vianney— sólo cuenta el primer paso. En la mortificación se encuentra un bálsamo y un sabor sin el cual una vez conocido no podríamos vivir. Sólo hay una forma de darse a Dios, es decir, de darse completamente sin reservar nada para uno mismo. Lo poco que se conserva sólo sirve de turbación y mortificación. Como consecuencia se impuso que nunca olería una flor, ni bebería cuando se muriera de sed; nunca alejaría de sí ni a una mosca, ni mostraría disgusto ante algo repugnante. "Nunca me quejaría de nada que tuviera relación con el bienestar personal; no me sentaría, no me apoyaría sobre los codos cuando estuviera arrodillado". El capellán de Ars era muy friolero, pero nunca tomaba medidas para protegerse; durante un invierno muy crudo, uno de sus colaboradores inventó un falso suelo para su confesionario y puso una caja metálica con agua caliente debajo; la trampa tuvo éxito y el santo resultó engañado. "Dios es muy bueno —decía emocionado—, este año a pesar del frío mis pies han estado siempre calientes"»[179].

En el caso mencionado, el impulso espontáneo de realizar sacrificios por amor de Dios era probablemente el motivo consciente principal; así pues, podemos clasificarlo en el apartado 3. Algunos, autores piensan que el impulso de sacrificio es el fenómeno religioso más importante. Ciertamente es un fenómeno importante y universal, se encuentra enraizado más profundamente que cualquier confesión religiosa particular. He aquí lo que parece un ejemplo espontáneo que expresa simplemente el itinerario que parecía correcto entre el individuo y su Creador. Cotton Mather, el teólogo puritano de Nueva Inglaterra, es conocido como un pedante grotesco, pero ¿qué es más conmovedoramente simple que su relato de lo que sucedió cuando murió su esposa?

> «Cuando vi qué grado de sacrificio me pedía el Señor —dice— decidí glorificarlo con su ayuda. Así, pues, dos horas antes de que mi esposa expiara me arrodillé a su lado y tomé su amada mano, la mano más amada del mundo, entre las mías; teniéndola así, la ofrecí solemne y sinceramente al Señor y como prueba de mi real *resignación* aparté su mano, y decidí que no la tocaría más. Fue la acción más difícil y posiblemente la más valiente que nunca he hecho. Ella […] me dijo que rubricaba y sellaba mi acto de resignación. Y aunque antes me llamaba continuamente, después no volvió ya a reclamarme»[180].

El ascetismo del padre Vlanney tomado en su totalidad era simplemente el resultado de una corriente de elevado entusiasmo espiritual deseosa de probarse a sí misma. La Iglesia Romana tiene por costumbre inapreciable recoger los motivos para el ascetismo y codificarlos de forma que cualquiera que persiga la perfección cristiana puede encontrar un sistema práctico, organizado, en cualquiera de los manuales existentes[181]. La noción dominante de perfección en la Iglesia es, naturalmente, la negativa a cometer el pecado. El pecado proviene de la concupiscencia, y la concupiscencia de nuestras pasiones y tentaciones carnales, de las que el orgullo es su cenit, junto con la sensualidad en todas sus formas y la tendencia a los placeres mundanos. Deben resistirse todas estas fuentes de pecado, siendo la disciplina y la austeridad el modo más eficaz de enfrentarse con ellas; por consiguiente, siempre aparecen en los libros citados capítulos de automortificación. Pero siempre que se codifica un procedimiento, su espíritu más sutil se desvanece, y si pretendemos el espíritu extático y sin diluir, la pasión del automenosprecio vengándose en la pobre carne, la divina irracionalidad del santo haciendo un presente sacrificial de todo lo que posee (es decir, de su sensibilidad) al objeto de su adoración, habremos de referirnos a las autobiografías u otros documentos individuales.

San Juan de la Cruz, un místico español que destacó, o más bien sencillamente existió, ya que hay poca cosa que sugiera que prosperase, en el siglo XVI, nos proporcionará un pasaje adecuado a nuestro propósito:

> «Lo primero, traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él.
>
> »Lo segundo, para poder bien hacer esto, cualquiera gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloría de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto ni le quiso que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba él su comida y manjar. Pongo ejemplo: Si se le ofreciere gusto de oír cosas que no importen para servicio y honra de Dios, ni lo quiera gustar ni las quiera oír; y si le diere gusto mirar cosas que no le ayuden a amar más a Dios, ni quiera el gusto ni mirar las tales cosas; y si en el hablar u otra cualquiera cosa se le ofreciere, haga lo mismo; y en todos los sentidos ni más ni menos, en cuanto lo pudiere excusar buenamente, porque, si no pudiere, basta que no quiera gustar de ello, aunque estas cosas pasen por él. Y de esta manera ha de procurar dejar luego mortificados y vacíos de aquel gusto a los sentidos, como a escuras. Y con este cuidado en breve aprovechará mucho.
>
> »Y para mortificar y apaciguar las cuatro pasiones naturales, que son gozo, esperanza, temor y dolor, de cuya concordia y pacificación salen éstos y los demás bienes, es total remedio lo que sigue, y de gran merecimiento y causa de grandes virtudes:
>
> »Procure siempre inclinarse:

no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso;

no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido;

no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto;

no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso;

no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo;

no a lo más, sino a lo menos

no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciable;

no a lo que es querer algo, sino a no querer nada;

no andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor;

y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo.

»Y estas obras conviene las abrace de corazón y procure allanar la voluntad en ellas; porque, si de corazón las obra, muy en breve vendrá a hallar en ellas gran deleite y consuelo, obrando ordenada y discretamente.

»Lo que está dicho, bien exercitado, bien basta para entrar en la noche sensitiva. Pero, para mayor abundancia, diremos otra manera de ejercicio que enseña a mortificar *la concupiscencia de la carne, y la concupiscencia de los ojos, y la soberbia de la vida*, que son las cosas que dice san Juan reinan en el mundo, de las cuales proceden todos los demás apetitos.

»Lo primero, procurar obrar en su desprecio y desear que todos lo hagan.

»Lo segundo, procurar hablar en su desprecio y desear que todos lo hagan.

»Lo tercero, procurar pensar bajamente de sí en su desprecio y desear que todos lo hagan.

»En conclusión de estos avisos y reglas conviene poner aquí aquellos versos que se escriben en la *Subida del Monte*, que es la figura que está al principio de este libro, los cuales son doctrina para subir a él, que es lo alto de la unión; porque, aunque es verdad que allí habla de lo espiritual e interior, también trata del espíritu de imperfección según lo sensual y exterior, como se puede ver en los dos caminos que están en los lados de la senda de perfección. Y así, según ese sentido los entenderemos aquí, conviene a saber: según lo sensual. Los cuales, después, en la Segunda Parte de esta Noche, se han de entender según lo espiritual.

»Dice:

Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada;
para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada;
para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada;
para venir a saberlo todo;
no quieras saber algo en nada;
para venir a lo que no gustas,
has de ir por donde no gustas;
para venir a lo que no sabes,
has de ir por donde no sabes;
para venir a lo que no posees,
has de ir por donde no posees;
para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres.

MODO PARA NO IMPEDIR AL TODO

> Cuando reparas en algo,
> dejas de arrojarte al todo;
> porque, para venir del todo al todo,
> has de negarte del todo en todo;
> y cuando lo vengas del todo a tener,
> has de tenerlo sin nada querer;
> porque, si quieres tener algo en todo,
> no tienes puro en Dios tu tesoro.
>
> »En esta desnudez halla el alma espiritual su quietud y descanso, porque, no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad; porque, cuando algo codicia, en eso mismo se fatiga».

Estos últimos versos juegan con el vértigo de la autocontradicción que fascina al misticismo. Los que perseveran son completamente místicos, ya que san Juan pasa de Dios a la noción más metafísica del Todo.

> «Cuando os detengáis en algo abriros al Todo. Ya que para llegar al Todo habéis de abandonar el Todo, y si conseguís poseer el Todo, habéis de poseerlo sin desear Nada.
>
> »En esta expoliación el alma encuentra su tranquilidad y reposo. Profundamente establecida en el centro de su propio ser, no puede ser acometida por lo que llega de abajo, y ya que no desea nada, lo que llega de arriba no la puede deprimir, porque sólo sus deseos son la causa de su aflicción»[182].

A continuación, como ejemplo más concreto de los apartados 4 y 5, en realidad de todos los apartados juntos, y del extremo irracional al que el individuo psicopático puede llegar a través de la austeridad corporal, citaré el sincero relato del beato Suso de

sus propias torturas. Recordaréis que el beato Suso fue uno de los místicos alemanes del siglo XIV; su biografía, escrita en tercera persona, es un documento religioso clásico.

> «De joven poseía un temperamento lleno de fuego y vida, y cuando comenzó a darse cuenta fue muy penoso para él y buscó mediante todo lo que pudo sujetar su cuerpo. Durante mucho tiempo llevó una camisa de piel rugosa y una cadena de hierro hasta que sangró y tuvo que quitársela; en secreto se hizo confeccionar ropa interior donde había tiras de piel con ciento cincuenta agujas de latón, puntiagudas y afiladas, dirigidas hacia la carne. Se la hizo muy estrecha y de manera que ciñese y se la ataba delante, bien prieta y con las puntas hacia la carne, siendo lo bastante larga como para llegarle al ombligo. En verano, cuando hacía mucha calor y estaba muy cansado de sus viajes, o de su tarea de lector, a veces, mientras estaba acostado, oprimido por la presión y atormentado también por insectos perniciosos, gritaba y gemía y se volvía y revolvía con agonía como lo hace un gusano atravesado por una aguja afilada. A menudo se sentía como si estuviese sobre un nido de hormigas de tanto como le torturaban los insectos, ya que si quería dormir, o cuando ya dormía, competían entre ellos en atormentarle[183]. Aveces gritaba a Dios Todopoderoso con todo el corazón: "¡Ah, buen Dios!, ¿qué muerte es ésta? ¡Cuando alguien es asesinado por hombres o bestias de presa es más rápido; pero yo estoy pereciendo bajo los crueles insectos y no puedo morir!". Las noches de invierno nunca eran lo bastante largas ni el verano caluroso para hacerle abandonar sus ejercicios. Al contrario, inventó todavía otra cosa, dos tiras de piel en las que ponía las manos y las ataba a cada lado del cuello, y las ajustaba tan bien que aunque su celda se incendiase no se podría salvar.

> Continuaba así hasta que las manos y los brazos casi temblaban por la tensión; y después todavía inventó algo nuevo: dos guantes de piel donde hacía adaptar un dedal lleno de tachuelas de latón muy afiladas. Se los ponía por la noche de forma que si intentaba quitarse la ropa interior durmiendo, o al alejarse del tormento de los insectos, las tachuelas se les clavaban en el cuerpo. Y así vivía. Si alguna vez intentaba defenderse mientras dormía se arañaba con las tachuelas en el pecho y se lo desgarraba hasta que la carne le sangraba. Cuando las heridas se le curaban, al cabo de algunas semanas, se desgarraba de nuevo haciéndose nuevas heridas.
>
> »Siguió con este ejercicio terrible durante siete años. Al final, cuando su sangre se había enfriado y el fuego de su temperamento destruido, se le apareció una visión; un domingo de Pentecostés, un mensajero del cielo le dijo que el Señor ya no le pedía ese suplicio. Con lo que abandonó esta práctica y lanzó todos los objetos a un torrente».

Suso explica cómo, para emular las penas del Señor crucificado, se hizo una cruz con treinta agujas y clavos de hierro puntiagudos, la llevó sobre la espalda desnuda día y noche. «La primera vez que se puso la cruz en la espalda su cuerpo se estremeció de terror y despuntó los afilados clavos contra una piedra. Pero en cuanto se arrepintió de su cobardía femenina, los afiló de nuevo con una lima y se volvió a poner sobre la espalda la cruz, haciendo que ésta le sangrara y supurara. Cuando se sentaba o agachaba parecía que tuviese una piel de erizo encima y apenas alguien le tocaba sin querer o palpaba sus ropas se desgarraba».

A renglón seguido, Suso habla de las penitencias que se imponía tocando la cruz o clavándose los finos clavos más todavía en la carne, y explica también las flagelaciones, una historia verdaderamente pavorosa; continúa después así: «Durante el mismo

tiempo, el Servidor se procuró una puerta vieja, inservible, y por la noche se acostaba sin ropa de cama que la hiciese confortable; se quitaba los zapatos y se envolvía en un abrigo recio. Tenía una almohada miserable, ya que se ponía tallos de guisantes bajo la cabeza; la cruz con los clavos enganchada a la espalda, los brazos vendados, la ropa interior de pelo de caballo encima, el abrigo demasiado pesado y la puerta demasiado dura. Así dormía, miserablemente, y ofrecía más de un llanto al Señor. En el invierno sufría mucho con las heladas, si estiraba los pies tocaban el suelo desnudo y se helaban; si los encogía, la sangre se le encendía en las piernas y le hacía sufrir grandemente. Tenía los pies completamente llagados, las piernas hidrópicas, las rodillas sangraban y supuraban, la espalda cubierta de las cicatrices de la ropa interior, su cuerpo devastado, la boca reseca por la sed y sus manos temblorosas por la fiebre. Pasaba días y noches en medio de estos tormentos y los resistía por la grandeza del amor de su corazón hacia la Sabiduría Divina y Eterna, nuestro Señor Jesucristo, del que quería imitar sus sacrificios. Al cabo de un tiempo abandonó la penitencia de la puerta y en su lugar ocupó una celda muy pequeña usando el banco, demasiado estrecho y corto, para acostarse como si fuera una cama. Así durmió, en este agujero o en la puerta descrita durante ocho años. Tuvo también la costumbre durante los veinticinco años que estuvo en el convento de no ir nunca a una habitación caliente después de completas, o a la cocina del convento para calentarse hiciese el frío que hiciese, a menos que estuviese obligado por otras razones. Nunca, durante estos años, se bañó; ni siquiera un solo baño de agua o de vapor, y lo hacía para mortificar el cuerpo, que buscaba comodidades. Durante mucho tiempo practicó una pobreza tan rígida que no recibía ni tocaba un céntimo, ni con permiso ni sin él. Durante un tiempo considerable intentó conseguir un grado de pureza tan elevado que no se rascaba ni tocaba parte alguna de su cuerpo excepto las manos y los pies»[184].

Os ahorro el relato de las torturas que se autoinflingía el pobre Suso con la sed. Bueno es saber que después de mortificarse cuarenta años, el Señor le dio a entender, mediante una serie de visiones, que ya había estropeado bastante al hombre natural y que debía abandonar los ejercicios. Su caso es claramente patológico, pero no parece que haya tenido el distanciamiento que disfrutaron algunos ascetas ni la alteración de la sensibilidad capaz de transformar el tormento en un tipo de placer perverso. Por ejemplo, leyendo a la fundadora del orden Sagrado Corazón:

> «Su amor por el dolor y el sufrimiento era insaciable [...]. Decía que podía vivir alegremente hasta el día del juicio, siempre que tuviese materia para sufrir por Dios, pero que vivir un solo día sin sufrimiento sería intolerable. Decía también que se sentía devorada por dos fiebres que no se podían mitigar, una por la santa comunión y otra por el sufrimiento, la humillación y la aniquilación. "Nada, excepto el dolor —repetía siempre en sus cartas — hace mi vida soportable"»[185].

Todo esto sobre los fenómenos que se produjeron en algunas personas por el impulso ascético. En el carácter consagrado a la Iglesia, se han reconocido tres ramas menores de la automortificación como caminos indispensables hacia la perfección. Son la castidad, la obediencia y la pobreza que el monje promete observar. Me permito un par de comentarios sobre la obediencia y la pobreza.

En primer lugar, la obediencia. La vida secular del siglo XX no tiene en gran estima esta virtud; el deber del individuo de determinar su propia conducta y sacar provecho o sufrimiento de las consecuencias, parece ser uno de nuestros ideales sociales protestantes más relevantes; tanto, que es difícil imaginar cómo hombres poseídos de una vida interior propia pueden llegar a pensar que la sujeción de su voluntad a la de otras criaturas finitas sea recomendable. Confieso que a mí me resulta un misterio, pero es

evidente que corresponde a una profunda necesidad interior de numerosas personas y hemos de hacer todo lo posible por entenderlo.

En el plano más bajo posible, se observa que la conveniencia de la obediencia en organizaciones eclesiásticas férreas debió llevar a considerarlo meritorio. Además, la experiencia muestra que hay ocasiones en la vida de cada uno en que es posible ser aconsejado más bien por otros que por uno mismo. La incapacidad de decidir es uno de los síntomas más comunes de la fatiga nerviosa; los amigos que viven más distanciadamente nuestros problemas también los viven más sensatamente que nosotros; por ello es un acto de virtud consultar y obedecer a un médico, un compañero o a la esposa. Pero dejando estas regiones inferiores de prudencia, encontramos en la naturaleza de algunas de las emociones espirituales que hemos estudiado buenas razones para idealizar la obediencia. La obediencia puede nacer del fenómeno religioso general de la docilidad interna, de la mansedumbre y del abandono a poderes superiores. Estas actitudes se consideran tan salvificas que, aparte de su utilidad, aparecen ya consagradas idealmente; y nosotros, al obedecer a un hombre en el que vemos claramente la falibilidad, debemos sentirnos como cuando inclinamos nuestra voluntad a la de la sabiduría infinita. Añadid, además, la desconfianza extrema, la pasión de la autoinmolación, y la obediencia se torna un sacrificio ascético, agradable, sin tener demasiado en cuenta los usos discrecionales que pueda tener.

Los escritores católicos concibieron primariamente la obediencia como una ofrenda, una forma de «mortificación», un «sacrificio» que el hombre presenta a Dios y del que él es el sacerdote y la víctima. Por la pobreza inmola sus posesiones exteriores, por la castidad inmola su cuerpo y por medio de la obediencia absoluta y el sacrificio ofrece a Dios todo lo que posee, sus dos bienes más preciados: el intelecto y la voluntad. Entonces el sacrificio es completo y sin reserva, un genuino holocausto, ya que

ahora la víctima es aniquilada en honor de Dios[186]. A tenor de esto, en la disciplina católica obedecemos a nuestros superiores no como a simples hombres, sino como representantes de Cristo. Obedecer a Dios según esa intención de obediencia es fácil, pero cuando los teólogos de libre interpretación ordenan colectivamente todas sus razones para recomendarla, la mezcla nos suena bastante extraña.

> «Uno de los grandes consuelos de la vida monástica —afirma una autoridad jesuita— es la seguridad que poseemos de que si obedecemos no podemos cometer ningún error. El superior puede cometerlo cuando os ordena que hagáis esto o aquello, pero tú estás seguro de que no cometerás errores si obedeces porque Dios sólo pedirá cuentas de tu obediencia a las órdenes recibidas, y si puedes responder con claridad al respecto, estás completamente absuelto. Si lo que ibas a realizar era oportuno o si había algo mejor que hacer, no son preguntas que se te exijan, sino más bien a tu superior. En el momento en que lo hiciste, lo hiciste obedeciendo, y el Señor lo suprime de tu informe y lo incluye en el de tu superior. Por todo esto exclama san Jerónimo alegrándose de las ventajas de la obediencia: "¡Oh, libertad soberana! ¡Oh, santa y bendita seguridad por la que me convierto casi en no susceptible de pecado!".
>
> »San Juan Climaco compartía el mismo sentimiento cuando afirma que la obediencia es una excusa ante Dios. De hecho, cuando Dios te pregunta por qué has hecho esto o aquello y le respondes "porque así me lo han ordenado mis superiores", no exigirá ninguna otra razón. Al igual que el pasajero de un buen barco con un excelente piloto no sufre en absoluto y puede dormir tranquilo, ya que el piloto se encarga de todo y "vigila por él", el religioso que vive bajo el yugo de la obedien-

cia camina hacia el cielo como en un sueño, es decir, contando por completo con la conducta de sus superiores que son los pilotos de su barco y vigilan por él continuamente. Sin embargo, para un verdadero creyente no es poca cosa poder cruzar el mar tempestuoso de la vida sobre las espaldas y brazos de otro, y ésta es precisamente la gracia que Dios otorga a los que viven bajo el yugo de la obediencia; su superior soporta toda su carga [...]. Un sesudo doctor afirmó que prefería pasarse la vida recogiendo hierbas por obediencia que afanándose por decisión propia en los trabajos de caridad más sublimes, porque se está seguro de seguir la voluntad de Dios haciendo cualquier cosa por obediencia, pero nunca se halla uno en el mismo grado de seguridad haciendo cualquier cosa por decisión propia»[187].

Deberíamos leer las cartas en las que san Ignacio de Loyola recomienda la obediencia como la columna vertebral de su orden si pretendemos formarnos una completa idea del espíritu de sumisión[188]. Son demasiado largas para citarlas, pero la creencia de Ignacio está expresada tan vívidamente en un par de fragmentos que relatan los compañeros que, a pesar de haber sido citados frecuentemente, solicito vuestro permiso para repetirlos de nuevo:

«Debería, al entrar en religión y a partir de ahora, ponerme completamente en las manos de Dios, y de aquel que toma Su lugar por Su autoridad. Habría de desear que mi superior me obligara a abandonar mi criterio y conquistar mi mente. No debería diferenciar entre un superior y cualquier otro [...], antes bien, reconocer que todos son iguales ante Dios, cuyo lugar ocupan. En las manos de mi superior deberé ser cera blanda, algo de lo que se pueda solicitar lo que se quiera, ya sea escribir cartas o recibirlas, hablar o no hacerlo con tal persona, o co-

sas por el estilo, y deberé poner todo mi fervor en ejecutar celosa y exactamente lo que me encomienden. Habré de considerarme como un cuerpo sin inteligencia ni voluntad, ser como una masa de materia que sin oponer resistencia se deja colocar donde se quiera, como el bastón en las manos de un anciano que lo utiliza según sus necesidades y lo abandona donde le conviene. Así, pues, estaré bajo las manos de la Orden para servirla de la manera que encuentre más útil.

»Nunca debo solicitar al superior que me envíe a un determinado lugar, ni realizar una tarea particular… tampoco debo considerar nada de mi propiedad y por lo que respecta a las cosas que utilizo, ser como la estatua que se deja moldear y nunca opone resistencia»[189].

La cita siguiente es del padre Rodríguez y se encuentra en el capítulo que he citado hace un momento. Hablando de la autoridad del papa el padre Rodríguez escribe:

«San Ignacio dijo, siendo general de su Compañía, que si el santo padre le ordenase embarcarse en la primera barca que encontrara en el puerto de Ostia, cerca de Roma, y abandonarse a la mar, sin vela ni mástil, ni remos, ni timón, ni ninguno de los aparejos necesarios para la navegación y la subsistencia, no sólo obedecería prontamente, sino también sin ansiedad ni repugnancia, y pese a todo con una inmensa satisfacción interna»[190].

Con tan sólo un ejemplo concreto de la extravagancia contenida en la virtud que estamos considerando pasaré al tema siguiente.

«La hermana Marie Claire (de Port Royal) había quedado impresionada por la santidad y excelencia de M. de Langres. Este prelado, poco después de llegar a Port Royal, le dijo cierto día, viéndola afectuosamente unida a la

> madre Angélica, que posiblemente fuera más conveniente que no le volviese a hablar. Marie Claire, ávida de obediencia, tomó estas desconsideradas palabras como oráculo divino y desde aquel día estuvo varios años sin hablar ni una sola vez con su hermana»[191].

El próximo tema será el de la pobreza, que siempre y en todos los credos fue considerada un adorno de la vida santa. Siendo el espíritu de posesión fundamental en la naturaleza del hombre, constituye un ejemplo más de la paradoja ascética. Pero no constituye ninguna paradoja en absoluto, sino que resulta perfectamente razonable, desde el momento que se recuerda la facilidad con que elevados estímulos impiden bajas codicias. He citado ya al jesuita padre Rodríguez con respecto al tema de la obediencia, y ahora, para centrarnos concretamente en la discusión sobre la pobreza, volveré a citarlo leyendo una página de su capítulo sobre esta última virtud. Recordar que escribe instrucciones para los hermanos de su orden y las fundamenta todas ellas en la jaculatoria «Benditos los pobres de espíritu».

> «Si alguno de vosotros —dice— quiere saber si realmente es o no es pobre de espíritu, considerar si abraza las consecuencias ordinarias y efectos de la pobreza, que son el hambre, el frío y la fatiga y la renuncia a todos esos inconvenientes. Mirad si estáis contentos por llevar un hábito muy usado y lleno de remiendos, mirad si estáis contentos cuando a vuestra comida le falta casi todo, cuando se olvidan de serviros, cuando aquello que recibís no os agrada, cuando vuestra celda necesita reparación. Si no estáis contentos de todas estas cosas, si en lugar de desearlas las evitáis, entonces ahí tenéis la prueba de que no habéis conseguido la perfección de la pobreza de espíritu». El padre Rodríguez continúa describiendo la práctica de la pobreza más detalladamente: «El primer punto es el que san Ignacio propone en las constitucio-

nes cuando dice: “No dejéis que nadie utilice nada como si le perteneciera”. “Una persona religiosa —afirma—, con respecto a los objetos que usa, debería ser como la estatua que puede cubrirse con ropa y no siente pena ni opone resistencia cuando la despojan de nuevo. De esta forma deberíais considerar vuestra ropa, vuestros libros, vuestra celda y todas las demás cosas que utilizáis. Si se os ordena que las dejéis o que las cambiéis por otras no debéis sentir más pena que si fueseis una estatua a la que se despojara. Así evitaréis usarlas como si de cosas privadas se tratase. Pero si cuando abandonéis la celda o abandonéis la posesión de este o aquel objeto sentís repugnancia y no sois como una estatua eso demostrará que miráis estas cosas como propiedad privada”.

»Por eso nuestro santo fundador deseaba que los superiores probasen a los hermanos de manera parecida a como lo hizo Dios con Abraham, y probasen su pobreza y su obediencia para conocer el grado de su virtud y poseer la oportunidad de avanzar todavía más en la perfección…, que los hiciesen salir de la habitación cuando la encontraban confortable, y si se habían acostumbrado que se les retirara un libro que les agradaba mucho o que se les obligara a cambiar la ropa por otra peor. Si no se obrara así acabaríamos por adquirir una especie de propiedad sobre todos estos objetos y, poco a poco, el muro de pobreza que nos envuelve y constituye nuestra principal defensa quedaría derrumbado. Frecuentemente, los antiguos padres del desierto trataban así a los hermanos […]. San Dositeo, enfermero, deseaba un cuchillo determinado y lo solicitó a san Doroteo no para su uso privado sino para la enfermería a su cargo, a lo que contestó este último: “¡Ah, Dositeo, este cuchillo te gusta más!, ¿eres esclavo de un cuchillo o esclavo de Cristo? ¿No te

causa vergüenza desear que un cuchillo sea tu maestro? ¡No te lo dejaré tocar!”. Esta acusación y negativa tuvieron tal efecto en el santo discípulo que nunca más tocó el cuchillo [...].

»Por tanto, en nuestras habitaciones —continúa el padre Rodríguez— sólo habrá un lecho, una mesa, un banco, una vela, cosas puramente necesarias y nada más. No está permitido entre nosotros que las celdas estén adornadas con pinturas o alguna otra cosa, ni con sofás, alfombras, cortinas, ni ningún tipo de armario o escritorio elegantes. Tampoco se nos permite guardar comida ni para nosotros ni para las visitas. Debemos pedir permiso para ir al refectorio, incluso para coger un vaso de agua y, finalmente, no podemos tener libro alguno en el que se pueda escribir ni que pueda llevarse consigo. Nadie puede negar que así vivimos en medio de una gran pobreza, pero esta pobreza constituye, al mismo tiempo, una inmensa tranquilidad y perfección. Sería inevitable, en el caso en que el religioso poseyera permiso para tener cosas superfluas, que éstas ocupasen gran parte de su pensamiento ya fuese para comprarlas, para conservarlas o para aumentarlas, de manera que no permitiéndonos en absoluto poseerlas solucionamos tales inconvenientes. Una de las razones por las que la compañía prohíbe que las personas seglares entren en las celdas estriba en que así permanecemos más fácilmente en la pobreza. A pesar de todo somos hombres y si pudiésemos recibir visitas mundanas en nuestras celdas no tendríamos fuerza suficiente para permanecer en los limites prescritos, ya que cuando menos queríamos adornarlas con algunos libros para mejor ofrecer a nuestros visitantes una mejor impresión de nuestra erudición»[192].

Ya que los faquires hindúes, los monjes budistas y los derviches musulmanes coinciden con los jesuitas y los franciscanos en idealizar la pobreza como el estado individual más elevado, merece la pena examinar los fundamentos espirituales de opinión que parece tan antinatural. Y en primer lugar, los que se encuentran más cerca de la naturaleza humana.

La oposición entre los hombres que *tienen* y los que *son* es inmemorial, a pesar de que los caballeros, en el sentido antiguo de la palabra, hombre de nacimiento noble, ejercieron normalmente de depredadores y les agradaron las tierras y los bienes, nunca identificaron su esencia con esas posesiones, sino más bien con la superioridad personal, el valor, la generosidad y el orgullo que se supone constituyen su patrimonio. Agradecía a Dios que fuese completamente inaccesible a ciertos géneros de consideración propios de feriante, y, si las vicisitudes de la vida le conducían mediante la escasez a la miseria, se contentaba al pensar que con su valor absoluto era mucho más libre para conseguir su salvación. *«Wer nur selbst was hätte»*, dice el templario de Lessing en *Nathan el Sabio*, *«mein Gott, mein Gott, ich habe nichts»*. Este ideal de hombre noble, sin posesiones, personificado en un caballero errante y altruista, pero horriblemente corrupto, que siempre se ha admirado, domina todavía sentimentalmente, si no prácticamente, la visión de la vida militar y aristocrática. Glorificamos al soldado como al hombre absolutamente desprendido, poseedor nada más que de su vida y deseoso de ofrecerla cuando la causa lo solicita; constituye el representante de la completa libertad hacia los ideales. El trabajador que a diario paga con su jornal y no posee derechos invertidos en el futuro también ofrece mucho de este desinterés ideal. Como el nómada, también él construye su tienda allá donde su brazo derecho le sostiene y desde su actitud simple y sencilla, el terrateniente parece enterrado y ahogado por preocupaciones externas y dificultades innobles. «Caminando por un río con hierba y suciedad hasta la rodilla». Las exi-

gencias que imponen las cosas materiales corrompen la humanidad, hipotecan el alma y son el ancla que impide nuestro progreso hacia adentro.

> «Todo lo que veo —afirma Whitefield— parece decir: "Ve y predica la Palabra de Dios, sé un peregrino en la tierra, no tomes partido ni tengas casa". Mi corazón repite: "Señor Jesús, ayúdame a hacer o sufrir tu voluntad. Cuando me veáis en peligro de anidar, con piedad, con dulce piedad, poned una *espina* en mi nido para evitar que lo haga"»[193].

Este odio al «capital» con el que las clases trabajadoras parecen cada vez más identificadas, se encuentra firmemente compuesto por este sentimiento de antipatía hacia las vidas fundamentadas en el simple tener. Un poeta anarquista escribe:

> «No acumulando riquezas sino abandonando las que tenéis seréis hermosos.
>
> »Debéis deshacer las ataduras, no acomodaros a ellas.
>
> »No os procuraréis un cuerpo más firme y saludable multiplicando los vestidos; más bien los desecharéis, ya que un soldado que va de campaña no busca qué aditamentos se puede cargar en la espalda, sino los que puede dejar, porque conoce perfectamente que cada cosa adicional que no pueda usar con libertad es un impedimento»[194].

Resumiendo, pues, las vidas basadas en la posesión son menos libres que las que se fundamentan en *ser* o en *hacer*, y en interés de la acción, la gente presa del entusiasmo espiritual arroja las posesiones e impedimentos. Sólo las que no poseen intereses privados pueden regirse mediante un ideal de derecho; la pereza y la cobardía arrastran con cada moneda y cada céntimo que guardamos. Cuando un hermano novicio dijo a san Francisco: «Padre, me sería muy consolador poseer un salterio, pero a pesar de

que nuestro general me concediera tal indulgencia, también desearía vuestro consentimiento». Francisco le desanimó con los ejemplos de Carlomagno, Rolando y Oliveros, que perseguían a los infieles con penas y sudores para finalmente morir en el campo de batalla, «de forma que no te preocupes por poseer libros y conocimientos, sino más bien por la bondad y tus obras». Y cuando al cabo de unas semanas el novicio volvió a comunicarle su deseo de un salterio, Francisco le contestó: «Después del salterio querrás un breviario y cuando tengas el breviario subirás a tu silla en el coro como un gran prelado y dirás a tu hermano: "Dame mi breviario"». Y entonces denegó tales demandas diciendo: «Un hombre sólo posee el conocimiento que demuestra en la acción; y un monje sólo es un buen predicador cuando sus hechos así lo proclaman, porque cada árbol se conoce por sus frutos»[195].

Pero más allá de esta actitud, dignamente deportiva, implicada en el hacer y en el ser, existe, en el deseo mismo de no poseer algo todavía más profundo; algo relacionado con aquel misterio fundamental de la experiencia religiosa, la satisfacción hallada en la rendición absoluta al poder superior. Mientras que se ostenta una precaución secular, mientras que se continúa manteniendo una garantía de prudencia, mientras la rendición es incompleta, no se ha superado la crisis vital; el temor todavía ejerce de centinela y todavía desconfía de la divinidad: preñado de dudas, mirando a Dios, ciertamente, de alguna manera, pero disimulando también nuestras propias maquinaciones. En algunas experiencias médicas debemos superar idéntico punto critico. Un alcohólico o un adicto de la morfina o la cocaína se presenta para ser curado y pide al médico que le ayude a abandonar sus adicciones, que le aparte del enemigo, pero no se atreve a enfrentarse con la vacía abstinencia; la tiránica droga todavía constituye el ancla para la supervivencia, esconde provisiones bajo el vestido, realiza apaños secretos para contar con ella en caso de necesidad. A pesar de todo, un hombre tan incompletamente regenerado toda-

vía confía en sus propios títulos, su dinero es como la poción para dormir que el enfermo de insomnio crónico tiene junto a su lecho. Se ofrece a Dios, pero *si* necesitara de la otra ayuda, allí estaría. Todos conocéis casos de semejante deseo de reforma incompleta e ineficaz; alcohólicos que, a pesar de sus propias blasfemias y propósitos parecen poco deseosos de no volver a embriagarse *nunca* más. Dejar realmente algo en lo que hemos confiado, dejarlo definitivamente «de una vez por todas», significa una de aquellas alteraciones radicales del carácter que descubrimos en las conferencias sobre la conversión. En esta transformación el interior del hombre se inclina hacía una posición de equilibrio completamente diferente, vive en un nuevo centro de energía a partir de aquel momento, y el instante decisivo y eje de todas estas operaciones parece implicar la sincera aceptación de una cierta desnudez y desamparo.

En consecuencia, a través de los anales de la vida de los santos encontramos esta nota reiterada siempre: abandónate a Dios y su providencia sin reserva alguna, no pienses en el mañana, vende todo lo que poseas y dáselo al pobre. Sólo cuando un sacrificio es comprometido y temerario llegará realmente a la más alta seguridad. Como un ejemplo concreto permitidme leer una página de la biografía de Antoinette Bourignon, una buena mujer, perseguida en su día por protestantes y católicos porque no aceptaba una religión de segunda mano. Siendo joven, en casa de su padre:

> «Pasaba noches enteras rezando, repitiendo frecuentemente: *"Señor, ¿qué queréis que haga?"*. Y una noche estando en profunda penitencia dijo de todo corazón: *"¡Oh, Señor mío! ¿Qué debo hacer para complaceros? No tengo a nadie que me enseñe, hablad a mi alma y os escuchará"*. En aquel momento oyó como si alguien hablara en su interior: *"Abandona todas las cosas terrenas. Distánciate del amor de las criaturas. Niégate a ti misma"*. Se encontraba fuerte-

mente sorprendida, no entendía ese lenguaje y meditó mucho en los tres puntos pensando cómo podría cumplirlos. Pensó que no podía vivir sin las cosas terrenas ni sin el amor de las criaturas, ni sin su propia estimación, pero a pesar de todo respondió: *"Lo haré por vuestra gracia, Señor"*. Cuando quiso hacerlo no sabía por dónde comenzar; al pensar en los religiosos de los monasterios que abandonaban las cosas terrenas encerrándose en un claustro, solicitó ingresar en la orden de carmelitas descalzas, pero su padre no se lo permitió afirmando que prefería verla muerta y en la tumba. Todo esto le pareció de una gran crueldad, ya que esperaba encontrar en el claustro las verdades cristianas que buscaba, pero más adelante comprendió que su padre conocía los claustros mejor que ella. Cuando se lo prohibió y le dijo que nunca la dejaría ser religiosa, ni le daría dinero alguno para entrar allí, visitó al padre Laurens, el superior, y se ofreció para servir en el monasterio y trabajar ganándose el pan, y contentarse con poco si la aceptaba. Él sonrió y le contestó: *"Eso no puede ser. Necesitamos dinero para edificar monasterios y no aceptamos jóvenes sin dinero; debes encontrar una forma de conseguirlo, y sí no es así, no puedes ingresar"*.

»Le sorprendió tanto todo esto que se desengañó respecto de los conventos; así es que decidió abandonar toda compañía y vivir sola hasta que el Señor quisiera mostrarle lo que debía hacer y hacia dónde debía ir. Preguntaba siempre tenazmente: "¿Cuándo os perteneceré por entero? ¡Oh, Señor!". Y pensaba que le contestaba "cuando no poseas nada y mueras en ti misma". "¿Y dónde conseguiré eso, Señor?". *"En el desierto"*, le respondía. La respuesta impresionó tanto a su alma que llegó a ambicionarlo, pero no tenía más que 18 años, temía a los infortunios y desconocía cómo llegar allí ya que

> nunca había viajado. Dejó a un lado estas dudas y dijo: “Señor, me guiarás al sitio y me dirás cómo debo complaceros. Lo hago por vos, dejaré mi vestido de doncella, vestiré el de un ermitaño y nadie me conocerá”. Se confeccionó el hábito en secreto en tanto sus padres pensaban casarla y la habían prometido a un comerciante francés; no se opuso a nada y la noche de Pascua, habiéndose cortado los cabellos, vistió el hábito, durmió algo y salió de la habitación hacia las cuatro de la mañana, cogiendo tan sólo unos céntimos para comprar el pan de aquel día. Al salir oyó: *“¿Dónde está tu fe, en unos céntimos?”*, y arrojándolos lejos pidió perdón a Dios por su falta diciendo: “No, Señor, mi fe no consiste en unos céntimos, sólo confía en ti”. Salió así completamente liberada de su pesada carga de preocupaciones y bienes de este mundo, y encontró su alma tan satisfecha que no deseó ya nada terreno, ofreciéndose sólo a Dios y con el único temor de ser descubierta y obligada a volver a casa, porque se sentía más contenta en su pobreza que jamás se había sentido en toda su vida con los placeres del mundo»[196].

Los escasos céntimos constituían una pequeña salvaguarda económica, pero un obstáculo espiritual efectivo; hasta que no los abandonó su carácter no pudo asentarse completamente en el nuevo equilibrio.

Además del misterio de la autorrendición, existen otros misterios religiosos en el culto a la pobreza, como el de la veracidad, por ejemplo: «Vine al mundo desnudo», etc., y el primero que afirmó tal cosa poseía este misterio. Ha de ganar la batalla mi propia verdad desnuda y no podrán salvarme los engaños. Existe también el misterio de la democracia o el sentimiento de la igualdad ante Dios de todas las criaturas. Sentimiento que (y en general parece estar más extendido entre los mahometanos que en tierras cristianas) tiende a anular la usual codicia del hombre.

Aquellos que lo poseen rechazan dignidades y honores, privilegios y ventajas, y prefieren, como dije en una conferencia anterior, presentarse ante Dios en el estrato más humilde. No se trata exactamente del sentimiento de humildad, aunque en la práctica se le parezca mucho, se trata más bien de un sentimiento de *humanidad* que rechaza disfrutar nada que no compartan otros. Un profundo moralista al comentar la afirmación de Cristo: «Vended todo lo que poseáis y seguidme», dice lo siguiente:

> «Puede ser que Cristo quisiera decir: "Si amáis absolutamente a la humanidad no os importarán los bienes", y esto parece una afirmación bastante verosímil. Pero una cosa es creer que probablemente sea verdadera y otra es aceptarla como un hecho. Si amaseis a la humanidad como Cristo lo hacía, aceptaríais su inclusión como una realidad; venderíais obviamente las posesiones y esto no representaría pérdida alguna. Todas estas verdades, literales para Cristo y para cualquiera que sienta el amor de Cristo por la humanidad, se convierten en simples parábolas para naturalezas inferiores. Toda generación cuenta con personas que, aun comenzando inocentemente, sin intención predeterminada de ser santos, se encuentran envueltos en el torbellino por su interés en ayudar a la humanidad y por la serenidad que produce hacerlo. El abandono de su forma de vivir anterior es como el polvo en la balanza, se deposita gradualmente, incidentalmente, imperceptiblemente. De esta manera, todo el arduo problema del abandono de la lujuria consiste no en un problema, sino en un simple incidente hacia otra cuestión, o lo que es lo mismo, el grado en que nos abandonamos a la lógica de nuestro amor por nuestros semejantes sin remordimientos»[197].

Sin embargo, en todas estas cuestiones que atañen a los sentimientos se ha de haber «estado» personalmente para entenderlas.

Ningún norteamericano puede conseguir nunca entender la lealtad de un británico por su rey, ni la de un alemán hacia su emperador, y tampoco ningún británico o alemán puede entender la paz de espíritu de un norteamericano por no tener rey ni emperador ni tampoco intermediario espúreo alguno sin sentido entre él y el Dios común de todos. Si sentimientos tan simples como éste son misterios que debemos recibir como regalos de nacimiento, mucho más lo es con respecto a los sentimientos religiosos más sutiles que hemos considerado. No se puede penetrar una emoción o sus dictados divinos desde fuera. En la hora brillante de la emoción, sin embargo, todas las incomprensiones se resuelven y lo que desde fuera parecía enigmático se torna obvio y transparente. Cada emoción obedece a una lógica propia y actúa deductivamente como ninguna otra lógica puede hacerlo. La piedad y la caridad viven en universos diferentes de las pasiones y temores terrenales y establecen un centro de energía diferente. Como el dolor supremo, las menores vejaciones pueden convertirse en un consuelo; así como un amor supremo puede convertir los pequeños sacrificios en ganancias, una confianza suprema puede hacer que las previsiones más comunes resulten odiosas y en algunos fulgores de generosa emoción puede parecer mezquino retener las posesiones personales. El único lugar razonable, si estamos al margen de tales emociones, consiste en observar tan atentamente como podamos a los que las sienten y retener con claridad nuestras observaciones. Esto, no es necesario decirlo, es lo que he pretendido llevar a cabo en estas dos últimas conferencias descriptivas, que espero hayan sido exhaustivas según nuestras necesidades actuales.

Conferencias XIV y XV.
El valor de la santidad

Hasta ahora hemos pasado revista a los fenómenos más importantes considerados como frutos religiosos genuinos y característicos de los hombres devotos. Hoy cambiaremos nuestra actitud, pasando de la descripción a la apreciación; y hemos de preguntarnos si los frutos en cuestión nos pueden ayudar a juzgar el valor absoluto de lo que la religión aporta a la vida humana. Si tuviera que parodiar a Kant, diría que nuestro tema ha de constituir una «Crítica de la Santidad Pura».

Si al tratar este tema pudiésemos contemplar nuestro objeto desde arriba, como los teólogos católicos, con definiciones establecidas del hombre y de la perfección del hombre, y a partir de dogmas positivos sobre Dios, sería todo muy fácil. La perfección del hombre vendría a ser el cumplimiento de su objetivo, y su objetivo último la unión con su Creador. Esta unión la perseguiría por tres caminos: el activo, el purgatorio y el contemplativo respectivamente, y el progreso a lo largo de cada uno de los tres sería una simple cuestión de medida, aplicando un número limitado de concepciones y definiciones teológicas y morales. El significado absoluto y el valor de cualquier porción de experiencia religiosa que podamos conocer nos vendría a las manos casi matemáticamente.

Si la conveniencia fuera todo, nos debería entristecer el encontrarnos desconectados de un método tan admirablemente conveniente como éste. Pero nos hemos distanciado nosotros mismos deliberadamente a través de las observaciones que recor-

daréis hicimos, en la primera conferencia, sobre el método empírico, y debemos confesar que tras este acto de renuncia jamás podremos esperar resultados académicos y claros. No *podemos* dividir al hombre en una parte animal y otra racional. No *podemos* distinguir los efectos naturales de los sobrenaturales, ni entre estos últimos podemos saber cuáles constituyen favores de Dios y cuáles son simples operaciones falsificadas del demonio. Tan sólo hemos de reunir estímulos sin ningún sistema teológico *a priori*, y de un conglomerado de juicios sin sistema referencial fijo respecto al valor de esta o aquella experiencia —juicios en los que nuestros prejuicios filosóficos generales, nuestros instintos y nuestro sentido común son las únicas guías—, hemos de decidir que, *en su conjunto*, un tipo de religión es aprobado por sus frutos y otro resulta condenado. «En su conjunto», y temo que nunca escaparemos de la complicidad con esta calificación, tan aflorada por el hombre práctico y tan odiosa para el sistematizador.

También temo que, al hacer esta franca confesión, pueda pareceros, a algunos cuando menos, que lanzo por la borda la brújula y que adopto el capricho por piloto. Podéis pensar que el escepticismo o la elección caprichosa pueden ser los únicos resultados de un método tan poco formal como el que he elegido. Un par de observaciones que desvaloricen esta opinión y una explicación de los principios empiristas que profeso pueden, en buena medida, resultar oportunas.

De manera abstracta, parecería carente de lógica intentar medir el valor de los frutos de la religión en términos de valor puramente humano. ¿Cómo podéis justipreciar su valor sin considerar si existe el Dios que se supone que los inspira? Si realmente existe, la conducta instituida por los hombres para satisfacer sus deseos ha de ser, en ese caso, un fruto razonable de su religión —solo no sería razonable en el supuesto de que no existiese. Si, por ejemplo, tenéis que condenar una religión de sacrificios humanos o animales en virtud de vuestros sentimientos objetivos

y, mientras tanto, Dios estuviera pidiendo realmente esos sacrificios, os hallaríais cometiendo un error teórico al asumir tácitamente que la deidad no debe existir, estaríais estableciendo una teología propia como si fueseis filósofos escolásticos. En este sentido, en el sentido de no creer perentoriamente en ciertos tipos de deidad, confieso francamente que debemos ser teólogos. Si puede decirse que las no creencias constituyen una teología, los prejuicios, los instintos y el sentido común que yo he elegido como guía nos convertirán en partidarios de la teología, siempre que hagan detestables determinadas creencias.

Pero estos prejuicios de sentido común y los propios instintos son ellos mismos fruto de una evolución empírica. Nada hay más impresionante que la alteración secular que se da en el tono moral y religioso de los hombres, a medida que se desarrolla progresivamente su conocimiento de la naturaleza y la organización social. Después de un par de generaciones, el clima mental se muestra poco favorable para las nociones de deidad que, en una fecha anterior, eran perfectamente satisfactorias; los viejos dioses han caído por debajo del nivel secular y ya no se puede creer en ellos. Hoy en día, una deidad que necesitase sangrientos sacrificios para apaciguarse, sería demasiado cruel para ser tomada en serio. Aun cuando se adujesen poderosas credenciales históricas a su favor, no las consideraríamos. Por el contrario, hubo un tiempo en que sus apetitos crueles fueron credenciales suficientes. Se recomendaba positivamente a la imaginación de los hombres en épocas en las cuales estos rudos signos de poder eran respetables y no se podían entender otros. Estas deidades eran entonces adoradas porque agradaban tales frutos.

Los accidentes históricos, sin duda alguna, han jugado siempre un papel posterior, pero el factor original que fijaba la figura de los dioses debe haber sido siempre psicológico. La deidad a quien testimoniaban los profetas, visionarios y devotos que fundaron el culto particular, era algo valioso para ellos personalmente.

Guiaba su imaginación, garantizaba sus esperanzas y controlaba su voluntad y asimismo la requerían como salvaguarda contra el demonio o como freno para los crímenes de otras personas. En cualquier caso la preferían por el valor de los frutos que les parecía que producía. Tan pronto como los frutos comenzaron a carecer de valor, tan pronto como entraron en pugna con ideales humanos indispensables o estorbaron otros valores de forma demasiado ostentosa, tan pronto como parecieron infantiles, desdeñables o inmorales cuando se reflexionaba sobre ellos, la deidad empezó a desacreditarse y a partir de aquel momento fue dejada de lado y olvidada. Es así como los paganos cultos dejaron de creer en los dioses griegos y romanos, es así cómo nosotros juzgamos las teologías de los hindúes, los budistas y los musulmanes. Así han tratado los protestantes las nociones católicas de deidad, y los protestantes liberales han hecho lo mismo con nociones protestantes más antiguas; así nos juzgan los chinos y así nos juzgarán a todos los que ahora vivimos nuestros descendientes. Cuando dejamos de admirar o aprobar lo que implica la definición de una deidad, acabamos pensando que esta deidad es inconcebible.

Pocos cambios históricos hay más curiosos que estas mutaciones de opinión teológica. El sistema de soberanía monárquica, por ejemplo, estaba inculcado de forma tan indeleble en la mente de nuestros antepasados que parece positivamente que su imaginación requería cierta dosis de crueldad y de arbitrariedad en su deidad. Llamaban a la crueldad «justicia retributiva», y un Dios que no la tuviese les habría parecido poco «soberano». Sin embargo, hoy detestamos la sola noción de sufrimiento infligido eternamente, y esta distribución arbitraria de la salvación y la condenación por individuos elegidos, de la que Jonathan Edwards podía persuadirse que tenía no sólo la convicción, sino una «convicción fascinante» de una doctrina «sobremanera agradable, brillante y suave», nos parece, si soberanamente es algo, sobera-

namente irracional y vil. No sólo la crueldad, sino también la mezquindad de los dioses en quienes se creía en siglos pasados sorprende a los siglos posteriores. Veremos ejemplos procedentes de los anales del santoral católico que asombrarán a nuestra mirada protestante. El culto ritual en general se presenta a los transcendentalistas modernos, así como al espíritu ultrapuritano, como dirigido a una deidad de carácter casi absurdamente infantil que disfruta con aderezos de guardarropías, cirios, oropeles, disfraces, susurros y mascaradas, y que encuentra su «gloria» incomprensiblemente realzada de esta manera. Igual como, por otra parte, el infinito sin forma del panteísmo parece vacío a las naturalezas ritualistas, y el teísmo severo de las sectas evangélicas parece intolerablemente baldío, seco, frío. Lutero, afirma Emerson, se habría cortado la mano derecha antes de colgar sus tesis en la puerta en Wittenberg si hubiese imaginado que estaban destinadas a conducir a las pálidas negaciones del unitarismo bostoniano.

En consecuencia, aunque estamos obligados, sean cuales sean nuestras pretensiones empiristas, a usar algún tipo de criterio personal de probabilidad teológica si queremos apreciar los frutos de la religión de otros hombres, sin embargo este criterio lo hemos tomado de la corriente de la vida común. Es la voz de la experiencia humana dentro de nosotros la que juzga y condena a todos los dioses que se sitúan a lo largo del camino en el que se cree avanzan. La experiencia, si la tomamos en su sentido más amplio, es así el origen de aquellas *descreencias* que, se alegaba, eran inconsistentes en el método experimental… La inconsistencia, puede verse, es inmaterial, y la alegación puede ser rechazada.

Si pasamos de las *descreencias* a las creencias positivas, me parece que incluso no existe ni una sola inconsistencia formal que aducir frente a nuestro método. Los dioses en quienes confiamos son los que necesitamos y podemos usar; los dioses cuyas exi-

gencias refuerzan lo que exigimos de nosotros y de los demás. Lo que propongo hacer es, dicho brevemente, analizar la santidad mediante el sentido común, utilizar los modelos humanos para ayudarnos a decidir hasta qué punto la vida religiosa es recomendable como un tipo ideal de actividad humana. Si es recomendable, cualquier creencia teológica que la inspire quedará acreditada a partir de ese momento. En caso contrario, quedarán desacreditadas y sin referencia a nada excepto a los principios operativos humanos. Tan sólo constituye la eliminación de lo que es inadecuado humanamente y la supervivencia de lo más adecuado, aplicado a las creencias religiosas. Y si miramos la historia cándidamente y sin prejuicios, hemos de admitir que ninguna religión en cualquier caso, nunca, al fin y al cabo se ha establecido o acreditado de ninguna otra manera. Las religiones se han autoaprobado, han satisfecho diversas necesidades vitales imperantes. Cuando han violado otras necesidades demasiado rotundamente o cuando han llegado nuevas creencias que satisfacen mejor las mismas necesidades, las primeras religiones se han visto suplantadas.

Las necesidades siempre fueron numerosas y las pruebas nunca demasiado claras. Así, pues, el reproche de vaguedad, subjetividad y «generalidad» que con toda justicia puede hacerse al método empírico que nos vemos obligados a utilizar es, después de todo, un reproche aplicable a toda la vida del hombre. Ninguna religión ha debido nunca su prevalencia a una «certeza apodíctica». En una conferencia posterior cuestionaré si la certeza objetiva puede añadirse en algún caso, por razones teológicas, a una religión que se impone empíricamente.

También añadiré algunas palabras sobre el reproche de que al seguir este tipo de método empírico nos entregamos al escepticismo sistemático.

Ya que parece imposible negar las alteraciones seculares en nuestros sentimientos y necesidades, sería absurdo afirmar que

nuestra época actual puede situarse más allá de las censuras que la época próxima. El escepticismo, por lo tanto, no puede ser excluido por ningún grupo de pensadores como una posibilidad contra la que sus conclusiones están aseguradas, y ningún empirista debería pedir exención de este riesgo universal. Pero admitir la propia responsabilidad es una cosa, y embarcarse en un mar de dudas absurdas es otra. No podemos ser acusados de abandonarnos voluntariamente en manos del escepticismo. Quien conoce la imperfección de su instrumento y la tiene en consideración al discutir las observaciones está en una posición mucho mejor para llegar a la verdad que si pretendiera que su instrumento es infalible. ¿Pero es la teología escolástica o dogmática menos dudosa de hecho por proclamar, como lo hace, que es infalible por derecho? Y en caso contrario, ¿qué poder de credibilidad perdería realmente este tipo de teología si, en lugar de proclamar una certeza absoluta, proclamara una probabilidad razonable para sus conclusiones? *Nosotros* sólo reivindicamos la probabilidad razonable, y eso será todo lo que los hombres que aman la verdad pueden, en un momento dado, esperar alcanzar. Con toda seguridad será más de lo que podríamos haber obtenido si fuésemos inconscientes de nuestra tendencia a errar.

De cualquier modo, el dogmatismo, sin duda, seguirá condenándonos por esta confesión. La sola forma exterior de certeza inalterable es tan valiosa para algunas mentes que renunciar a ella explícitamente resulta para ellos imposible. Lo reivindicaran incluso cuando los hechos pongan en evidencia su absurdo. Pero lo más sensato probablemente es reconocer que todas las intuiciones de criaturas efímeras, como nosotros mismos, han de ser provisionales. El crítico más inteligente es un ser que cambia atento a la mejor percepción del mañana, y se siente a gusto en cualquier momento sólo «hasta la fecha» y «en su conjunto». Cuando se establecen pretensiones de verdad más amplias es mejor disponernos a su recepción sin las trabas de nuestras pretensiones ante-

riores. «Sinceramente sabemos que cuando los *pseudo*-dioses se van, llegan los dioses».

El hecho de diversos juicios sobre fenómenos religiosos es, por lo tanto, ineludible, sea cual sea el propio deseo de alcanzar lo irreversible. Pero aparte de este hecho nos espera una cuestión más fundamental; la pregunta sobre si cabía esperar que las opiniones de los hombres fueran absolutamente uniformes en este terreno. ¿Todos los hombres deberían tener la misma religión? ¿Deberían aprobar las mismas virtudes y seguir los mismos preceptos? ¿Son tan iguales en sus necesidades interiores que se requieren exactamente los mismos incentivos religiosos para el fuerte y el débil, para el orgulloso y el humilde, para el tenaz y el perezoso, para el de mente sana y el desesperado? ¿O existen diferentes funciones en el organismo de la humanidad asignadas a diferentes tipos de hombres, de manera que algunos han de ser realmente los mejores para una religión de consuelo y seguridad mientras que otros son mejores para una de terror y reprobación? Podría ser así, y sospecho que a medida que vayamos avanzando nos parecerá cada vez más que así es. Y si así fuese ¿cómo puede un juez o crítico evitar tener prejuicios a favor de la religión en la que sus necesidades se satisfacen mejor? El crítico aspira a la imparcialidad, pero está demasiado cerca de la batalla para no ser partícipe en algún grado, y está seguro de aprobar más calurosamente en otros aquellos frutos de piedad que sean mejores y más nutricios para *él*.

Soy muy consciente de que muchas de las cosas que digo pueden sonar a anárquicas. Al expresarme tan abstracta y brevemente puede parecer que desconfío de la noción de verdad. Pero os ruego que suspendáis vuestro juicio hasta que lo consideremos aplicado a los problemas que tenemos por delante. En realidad, no creo que nosotros ni ningún otro hombre mortal pueda llegar, en un momento dado, a la verdad absolutamente perfecta sobre las cuestiones de hecho que trata la religión. Pero no re-

chazo este ideal dogmático por un placer perverso en la inestabilidad intelectual. No aprecio el desorden y la duda como tales. Más bien temo perder credibilidad por esa pretensión de poseerla completamente. Creo como cualquiera que cada día podemos avanzar un poco más si siempre nos movemos en la dirección adecuada, y espero llevaros a compartir mi manera de pensar antes de terminar estas conferencias. Hasta entonces os ruego que no endurezcáis vuestras mentes de manera irrevocable contra el empirismo que profeso.

No malgasto más palabras en una justificación abstracta de mi método y paso a utilizarlo inmediatamente sobre los hechos.

Al juzgar críticamente el valor de los fenómenos religiosos, es muy importante insistir en la distinción entre la religión como una función personal individual y la religión como producto institucional, colectivo o tribal. Recordaréis que esbocé esta distinción en la segunda conferencia. La palabra religión, tal como se usa ordinariamente, es equívoca. Un estudio de la historia nos muestra que los genios religiosos atraen discípulos y convocan grupos de simpatizantes. Cuando estos grupos son bastante fuertes para «organizarse», se tornan instituciones eclesiásticas con ambiciones colectivas propias. El espíritu de la política y la ambición de dominio dogmático son entonces oportunos para entrar en esa institución originariamente inocente y contaminarla, de manera que cuando oímos la palabra «religión», hoy en día, pensamos inevitablemente en alguna otra «Iglesia». Para algunas personas, la palabra «Iglesia» sugiere tanta hipocresía y tiranía, tanta vileza y tanta tenacidad supersticiosa, que de alguna manera sutilmente indiscernible se vanaglorian cuando afirman que tienen «manía» a cualquier religión. Incluso los que pertenecemos a alguna Iglesia no eximimos a otras iglesias que no son la nuestra de la condena general.

Pero en este curso de conferencias las instituciones eclesiásticas no nos interesan en absoluto. La experiencia religiosa que es-

tamos estudiando es la que anida sola y privadamente en el interior. La experiencia religiosa espontánea de esta clase siempre ha sido considerada un tipo herético de innovación para quienes han sido testigos de su nacimiento. Llega al mundo desnuda y sola y siempre ha conducido, al menos por cierto tiempo, a quien la posee al desierto, a menudo literalmente al desierto exterior, donde Buda, Jesús, Mahoma, san Francisco, Fox y tantos otros tuvieron que ir. Fox expresa esta soledad a la perfección, y en este punto lo mejor que puedo hacer es leeros una página de su *Journal*, que se refiere al período de su juventud en que la religión comenzó a fermentar en él seriamente.

> «Ayunaba mucho —dice Fox—, iba a pasear a lugares solitarios y a menudo cogía la Biblia y me sentaba en huecos de árboles y en lugares aislados hasta que la noche llegaba. Frecuentemente, de noche, caminaba tristemente solo, porque era un hombre afligido en la época de las primeras obras del Señor en mí.
>
> »Durante este tiempo nunca me uní en profesión religiosa con nadie sino que me abandoné al Señor, después de haber abandonado toda compañía perniciosa, de haber dejado padre y madre y todas las otras relaciones; y viajé arriba y abajo como un extraño sobre la tierra por los caminos por los que el Señor inclinaba mi corazón. Tomaba habitación en las ciudades donde llegaba y permanecía más o menos tiempo en un lugar, ya que no me atrevía a quedarme mucho tiempo; temía al creyente y al profano, y tenía miedo, joven como era, de hablar demasiado con cualquiera y que me dañase. Por esta razón permanecí como un extraño, buscando la sabiduría celestial y adquiriendo conocimientos del Señor. Como había renegado de los sacerdotes, también lo hice de los predicadores aislados y de la llamada gente más experimentada, ya que vi que entre ellos no había ni uno que

pudiese hablar de mi condición. Y cuando todas mis esperanzas en ellos y en todos los demás hombres habían desaparecido y ya no tenía nadie en quien confiar fuera de mí, ni sabía qué hacer, entonces, oh, entonces, oí una voz que decía: "Hay uno, Jesucristo, que puede hablarte". Cuando lo oí mi corazón saltó de alegría. Entonces el Señor me dejó ver por qué no había nadie en la tierra que pudiese hablarme. No era compañero de nadie, ni de sacerdotes ni de creyentes ni de ningún tipo de persona. Tenía miedo de toda conversación y de cualquier conversador carnal, ya que sólo podía ver corrupción. Cuando estaba en lo profundo, aprisionado debajo del abismo, no podía creer que alguna vez lo superaría; mis problemas, mis penas y mis tentaciones eran tan grandes que frecuentemente pensaba que debería de haber desesperado, de tan fuertemente tentado como estaba. Pero cuando Cristo me mostró cómo Él había sido tentado por el mismo diablo y lo había superado, y le había machacado la cabeza, y que por Él y su poder, vida, gracia y espíritu yo también lo podía superar, confié en Él. Si hubiese tenido el palacio, la riqueza y el servicio de un rey, todo me habría dado igual, ya que nada me confortaba sino el Señor y su poder. Y vi que los creyentes, los sacerdotes y la gente estaban satisfechos en la condición que era mi desgracia y que amaban aquello que yo había dejado. Pero el Señor mantuvo mis deseos hacia Él y mi cuidado estaba orientado por Él solo»[198].

Una genuina experiencia religiosa de primera mano como ésta parece destinada a constituir una heterodoxia para sus testigos, y el profeta a aparecer como un simple y solitario loco. Si su doctrina es bastante contagiosa para difundirse a otros, se convierte en una herejía definida y clasificada. Pero si todavía entonces resulta ser bastante contagiosa para triunfar sobre la persecu-

ción, se hace ortodoxia, y cuando una religión se convierte en ortodoxia se ha terminado su espiritualidad; la fuente se seca, los fieles viven exclusivamente de segunda mano y lapidan a los profetas. La nueva Iglesia, a pesar de las bondades humanas que pueda fomentar, debe contarse, de ahora en adelante, como un aliado incondicional de cualquier intento de reprimir el espíritu religioso espontáneo y de detener la tardía efervescencia de la fuente de la que en días más puros extraía su reserva de inspiración. A no ser, claro está, que adoptando nuevos impulsos del espíritu pueda hacer de ellos su capital y usarlos para sus designios corporativos egoístas. De la acción de esta suerte de política, más pronto o más tarde adoptada, los tratos de la Iglesia romana con muchos santos y profetas nos proporcionan bastantes ejemplos para nuestra instrucción.

El hecho sencillo es que las mentes de los hombres, tal como frecuentemente se ha dicho, están construidas en compartimentos herméticos. Vidas religiosas, hasta cierto punto, poseen muchas otras cosas además de su religión e inevitablemente contienen embustes y asociaciones impías. De las bajezas que comúnmente se atribuyen a la religión, casi ninguna de ellas, por lo tanto, es atribuible en absoluto a la propia religión, sino más bien al perverso compañero práctico de la religión, el espíritu de dominio colectivo. Y los fanatismos, a su vez, pueden atribuirse en buen número al perverso compañero intelectual de la religión, el espíritu de dominio dogmático, la pasión de promulgar la ley en forma de sistema teórico absolutamente cerrado. El espíritu clerical es la suma de estos dos espíritus de dominio, y os suplico que nunca confundáis el fenómeno de simple psicología colectiva o tribal que ofrece con aquellas manifestaciones de la vida puramente interior que son el objeto exclusivo de nuestro estudio. Las persecuciones de judíos, la caza de albigenses y valdenses, el apedreamiento de cuáqueros, los chapuzones de metodistas, el asesinato de mormones y la matanza de armenios expresan mu-

cho mejor la neofobia aborigen humana, aquella agresividad de la que todos compartimos los vestigios y aquel odio innato hacia el extraño y hacia los hombres excéntricos o no conformistas, que no la piedad positiva de los diversos responsables. La piedad es la máscara, la fuerza interior es el instinto tribal. Vosotros creéis tan poco como yo, a pesar de la unción cristiana con que el emperador alemán dirigió sus tropas hacia China, que la conducta que sugería y en la que otros ejércitos cristianos fueron más lejos que ellos, tuviera nada que ver con la vida interior religiosa de aquellos que participaban en la expedición.

No habríamos de hacer a la piedad más responsable de las atrocidades pasadas que de éstas. Como mucho podemos culpar a la piedad de no servir para controlar nuestras pasiones naturales y, a veces, de proporcionarles hipócritas excusas. Pero la hipocresía también impone obligaciones y a la excusa normalmente se unen restricciones. Cuando la racha de pasión ha pasado, la piedad puede comportar una reacción de arrepentimiento que el hombre natural no religioso nunca habría mostrado.

No puede acusarse a la religión como tal de muchas de las aberraciones históricas que se le han atribuido, pero una de las tendencias de la que no podemos exculparla es del celo excesivo o fanatismo. A continuación insistiré sobre este punto, pero antes debo hacer una observación preliminar que se relaciona directamente con lo que seguirá.

Nuestro estudio del fenómeno de la santidad ha producido, de manera incuestionable en vuestras mentes, una impresión de extravagancia. Algunos de vosotros os habéis preguntado, mientras se sucedían los ejemplos, si es necesario ser tan fantásticamente virtuoso. Quienes no tenemos vocación para el rango más extremo de santidad, con seguridad el último día nos salvaremos si nuestra humildad, ascetismo y devoción resultan de un tipo menos turbulento. Esto es prácticamente como decir que mucho de lo que en este terreno es legítimo de admirar no ha de ser necesa-

riamente imitado, y que los fenómenos religiosos, como todos los otros fenómenos humanos, están sujetos a la ley del término medio ideal. Los reformadores políticos cumplen sus funciones en la historia siendo ciegos durante un tiempo a otras causas. Muchas escuelas de arte extraen los resultados, cuya misión fundamental es revelar, a costa de cierta unilateralidad por la que otras escuelas han de hacer rectificaciones. Aceptamos un Howard, un Mazzini, un Botticelli, un Michelangelo con cierta satisfacción. Estamos contentos de que existieran para mostrarnos ese camino, pero también estamos contentos de que hayan otras maneras de mirar y tomar la vida. Y pasa lo mismo con muchos de los santos que hemos estudiado. Estamos orgullosos de una naturaleza humana que puede llegar a ser tan apasionada, pero evitamos aconsejar a otros que sigan el ejemplo. La conducta que nos reprochamos no seguir está cercana a la línea media del esfuerzo humano. Es menos dependiente de las creencias y doctrinas particulares. Es como las modas que todos los jueces, bajo diferentes cielos, pueden recomendar.

Los frutos de la religión son, en otras palabras, como todos los productos humanos, propensos a la corrupción por exceso. El sentido común los ha de juzgar. No se ha de acusar al devoto, pero el sentido común lo puede elogiar sólo condicionalmente, como quien actúa con lealtad según su inteligencia. Nos muestra una forma de heroísmo, pero la forma incondicionalmente perfecta es aquella por la cual no hay que pedir indulgencia.

Encontramos que el error por exceso lo ejemplifican todas las virtudes de las vidas de los santos. El exceso, en las facultades humanas, significa normalmente unilateralidad o falta de equilibrio, ya que es difícil imaginar una facultad esencial demasiado fuerte si sólo hay otras facultades igualmente fuertes para cooperar en la acción. Las emociones fuertes necesitan una voluntad poderosa. Las actividades poderosas precisan un intelecto fuerte, y éste necesita complicidades asimismo fuertes para mantener la

vida estable. Si el equilibrio existe, ninguna facultad puede ser demasiado fuerte —simplemente obtenemos el carácter completo más fuerte. En la vida de los santos, llamada así técnicamente, las facultades espirituales son fuertes, pero lo que otorga una impresión de extravagancia resulta ser, al estudiarlo, una deficiencia relativa del intelecto. La exaltación intelectual toma forma patológica cuando otros intereses son demasiado escasos y el intelecto demasiado restringido. Así lo vemos ejemplificado en todos los atributos santos —el amor devoto a Dios, la pureza, la castidad, el ascetismo, todos pueden desencaminarse. Pasaré revista a todas estas virtudes sucesivamente.

En primer lugar, tomemos la devoción. Cuando está desequilibrada uno de sus vicios se llama fanatismo. El fanatismo (cuando no es una simple expresión de la ambición eclesiástica) no es otra cosa que lealtad llevada a un extremo exaltado. Cuando una mente intensamente leal pero estrecha se aferra a la idea de que una persona sobrehumana merece su devoción exclusiva, una de las primeras cosas que suceden es que idealiza esa misma devoción. Darse cuenta adecuadamente de los méritos del ídolo llega a ser un gran mérito del adorador, y los sacrificios y servilismos mediante los que los hombres de las tribus salvajes manifestaban, desde tiempos inmemoriales, su fidelidad a los jefes, quedan ahora sobrepasados en favor de la deidad. Se agotan los vocabularios y se alteran los lenguajes en el intento de alabarla suficientemente; se mira la muerte como una ganancia si atrae su benevolencia, y la actitud personal de ser su devoto se torna lo que casi podríamos llamar un tipo nuevo y exaltado de especialidad profesional de la tribu[199]. Las leyendas que se acumulan alrededor de las personas santas son fruto de este impulso de glorificación. Buda[200], Mahoma[201], sus seguidores y muchos santos cristianos están insertos en una serie de anécdotas que pretenden ser honoríficas pero que son simplemente *abgeschmackt*, estúpidas, y forman

una conmovedora expresión de la equivocada propensión del hombre a la alabanza.

Una consecuencia inmediata de esta condición mental son los celos por el honor de la deidad. ¿Cómo puede el devoto demostrar mejor su lealtad sino por medio de la susceptibilidad al respecto? La ofensa más pequeña le ha de molestar; los enemigos de la deidad deben avergonzarse. En mentes demasiado estrechas pero de voluntad activa, esta ansiedad puede llegar a ser una preocupación absorbente; las cruzadas han sido siempre predicadas y las matanzas instigadas por la única razón de reparar una supuesta ofensa a Dios. Las teologías que representan a los dioses como conscientes de su gloria y las Iglesias con políticas imperialistas han conspirado para atizar este temperamento hasta el paroxismo, de manera que la intolerancia y la persecución han llegado a ser vicios que algunos de nosotros asociamos siempre con la santidad. Éstos son incuestionablemente sus pecados habituales. El temperamento santo es un temperamento moral y un temperamento moral frecuentemente ha de ser cruel. Un David no conoce la diferencia entre sus enemigos y los enemigos de Jehová; una Catalina de Siena que anhelaba detener la guerra entre los cristianos, que era el escándalo de la época, no puede pensar ningún lazo mejor de unión que una cruzada para aniquilar a los turcos; Lutero no encuentra ninguna palabra de protesta o de piedad con referencia a los atroces tormentos en que morían los cabecillas anabaptistas; Cromwell alaba al Señor porque le ha brindado los enemigos para su «ejecución». En todos estos casos interviene la política, pero la piedad no encuentra antinatural la asociación. Así, cuando los librepensadores afirman que la religión y el fanatismo son gemelos, no podemos aducir una negación incondicional de la acusación.

El fanatismo, entonces, debe inscribirse en el lado equivocado de la religión, siempre que el intelecto de la persona religiosa se sitúa en el estilo que satisface a un Dios despótico. Tan pronto

como Dios se representa como menos celoso de su propio honor y gloria, deja de ser un peligro.

El fanatismo sólo se encuentra allí donde el carácter personal es dominante y agresivo. En los caracteres moderados, en quienes la devoción es intensa y la inteligencia débil, observamos una absorción imaginativa en el amor de Dios tendente a excluir todos los intereses humanos prácticos que, aunque bastante inocente, es demasiado unilateral para ser admirable. Una mentalidad demasiado estrecha no tiene espacio sino para una clase de afecto. Cuando el amor de Dios toma posesión de esa mente, expulsa de inmediato todos los amores y prácticas humanas. No hay ninguna palabra para este lánguido exceso de devoción, por eso me referiré a ello como una condición *teopática*.

La bienaventurada Margarita María Alacoque puede servir de ejemplo:

> «Ser amada aquí en la tierra —exclama un reciente biógrafo—, ser estimada por un ser noble, elevado, distinguido; ser amada con fidelidad, con devoción, ¡qué delicia! Pero ¡ser amada por Dios y que te ame hasta la locura *(aimé jusqu'à la follie)*! Margarita se derretía de amor pensándolo. Como san Felipe Neri en tiempos anteriores, o como san Francisco Javier, ella le decía a Dios: "¡Refrena, oh Señor mío, estos torrentes que me inundan o de lo contrario aumenta mi capacidad para su recepción!"[202].
>
> »Las pruebas más significativas del amor de Dios que Margarita recibió fueron sus alucinaciones visuales, de tacto y de oído, y de ellas las más significativas asimismo fueron las revelaciones del Sagrado Corazón de Jesús, "rodeado de rayos más brillantes que el Sol y transparentes como el cristal. La herida que recibió en la cruz se veía claramente. Había una corona de espinas alrededor

> de este divino corazón y una cruz encima”. Al mismo tiempo la voz de Cristo le dijo que, incapaz de contener las llamas de su amor por la humanidad, la había elegido a ella para difundir su conocimiento. Inmediatamente sacó su corazón mortal, lo puso dentro del suyo propio y lo inflamó; después lo volvió a poner en el pecho de la santa diciendo: “De ahora en adelante has tomado el nombre de esclava mía, y serás llamada la discípula bien amada de mi Sagrado Corazón”.
>
> »En una visión posterior el Salvador le reveló detalladamente el “gran designio” que quería establecer por su mediación: “Te pido que consigas que cada primer viernes después de la semana del Corpus Christi sea una fiesta especial para honrar mi Corazón con la comunión general y ejercicios destinados a reparar las indignidades que ha recibido. Y te prometo que mi corazón se dilatará para derramar en abundancia la influencia de su amor sobre todos aquellos que le rindan estos honores o estimulen que otros hagan lo mismo”».

«Esta revelación —dice M. Bongand— es indudablemente la más importante de todas las revelaciones que han iluminado a la Iglesia desde la de la Encarnación y la de la Cena del Señor… Después de la Eucaristía, el supremo esfuerzo del Sagrado Corazón»[203]. Ahora bien, ¿cuáles fueron los frutos para la vida de Margarita? Aparentemente poca cosa más que sufrimientos, plegarias, ausencias mentales, desmayos y éxtasis. Se fue volviendo cada vez más inútil en el convento; su absorción en el amor de Cristo, «que cada día crecía en ella, la volvía cada vez más y más incapaz de cumplir sus deberes exteriores. La pusieron en la enfermería sin demasiado éxito aunque su bondad, su celo y su devoción no tenían límites, y su caridad llegó hasta actos de un heroísmo tal que nuestros lectores no podrían soportar su relación. Intentaron ponerla en la cocina, pero se vieron obligados a aban-

donar sin esperanza —todo se le caía de las manos. La admirable humildad con que se arrepentía por su poca maña no podía evitar que ésta fuera perjudicial para el orden y la regularidad que siempre deben reinar en una comunidad. La pusieron en la escuela, donde las niñas la amaban y cortaban trocitos de su vestido (reliquias) como si ya fuese santa, pero ella estaba demasiado absorta interiormente para prestar la atención necesaria. ¡Pobre querida hermana!, después de sus visiones todavía era menos habitante de la tierra que antes de tenerlas, y tuvieron que dejarla en su cielo»[204].

Realmente, ¡pobre querida hermana! Simpática y buena, pero tan débil en el aspecto intelectual que sería pedirnos demasiado, desde nuestra educación moderna y protestante, que sintiésemos algo más que compasión por el tipo de santidad que encarna. Un ejemplo inferior de santidad teocrática es la de santa Gertrudis, una monja benedictina del siglo XIII, cuyas *Revelationes*, de autoridad mística reconocida, consisten principalmente en pruebas de la predilección de Cristo para con su indigna persona. El tejido de esta relación banal está forjado de garantías de su amor, de intimidades, caricias y cumplidos del tipo más pueril y absurdo que Cristo dirigía a Gertrudis personalmente[205]. Al leer una narración así nos damos cuenta del vacío entre el siglo XIII y el siglo XX, y sentimos que la santidad de carácter puede proporcionar frutos casi absolutamente sin valor si está asociada con capacidades intelectuales tan inferiores. Con la ciencia, el idealismo y la democracia nuestra imaginación ha llegado a necesitar un Dios completamente diferente en temperamento de aquel Ser exclusivamente interesado en distribuir favores personales, con quien nuestros antepasados estaban tan satisfechos. Tan entusiasmados como estamos con la visión de la justicia social, un Dios indiferente a todo aquello que no sea adulación y ciego de parcialidad por sus elegidos está falto de un elemento esencial de amplitud, e incluso la mejor santidad profesional de los siglos pasados, tenida

como está en esta concepción, nos parece curiosamente superficial y poco edificante.

Tomad, por ejemplo, a santa Teresa, una de las mujeres más capacitadas en muchos aspectos de las que tenemos datos. Poseía un intelecto poderoso de orden práctico, escribió admirable psicología descriptiva, contaba con una voluntad capaz para cualquier emergencia, un gran talento para la política y los negocios, una disposición optimista y un estilo literario de primera clase. Era tenazmente ambiciosa y puso toda su vida al servicio de sus ideales religiosos. Pero éstos eran tan insignificantes, según nuestro punto de vista actual, que confieso que el único sentimiento que tuve al leerla fue la tristeza de que tanta viveza de ánimo encontrara una ocupación tan pobre, aunque sé que otros se han conmovido de manera diferente.

A pesar de los sufrimientos que soportó, hay un curioso regusto de superficialidad en su genio. Un antropólogo de Birmingham, el doctor Jordan, ha dividido a la raza humana en dos tipos «arpías» y «no arpías» respectivamente[206]. El tipo arpía se define como poseedor de un «temperamento activo y desapasionado». Dicho de otra manera, los arpías son los «motores» y no los «sensores»[207] y, como norma, sus expresiones son más enérgicas que los sentimientos que las motivan. Santa Teresa, aunque este juicio parezca paradójico, era, en este sentido de la palabra, una arpía típica. La viveza de su estilo, así como la de su vida, lo demuestran. No sólo ha de recibir de su Salvador favores personales inauditos y gracias espirituales, sino que además ha de relatarlo inmediatamente, explotarlo profesionalmente y usar su experiencia para destruir a aquellos menos privilegiados. Su egotismo voluble; su sentido particular, propio no de un ser radicalmente malo, como lo detentan los realmente contritos, sino de sus «faltas» e «imperfecciones» en plural; su humildad estereotipada y su ensimismamiento, como si estuviese llena de «confusión», a cada nueva manifestación de la singular parcialidad de Dios para con

una persona tan indigna, son típicas del carácter de arpía: una naturaleza en extremo sensible estaría objetivamente anegada de gratitud y permanecería en silencio. Poseía, ciertamente, algunos instintos públicos; odiaba a los luteranos y anhelaba el triunfo de la Iglesia sobre ellos, pero lo importante de su idea de la religión parece haber sido la de un coqueteo amoroso inacabable —si podemos hablar así sin ser irreverentes— entre el devoto y la deidad. Aparte de ayudar a las monjas más jóvenes a tentar este camino a través de su ejemplo e instrucción, no hay absolutamente ningún sentido de solidaridad humana en ella ni ningún signo de interés general asimismo humano. Con todo, el espíritu de su época, lejos de reprenderla, la exaltó como sobrehumana.

Hemos de pronunciar un juicio similar al conjunto de la noción de santidad basada en los méritos. Un Dios que, por una parte, pueda preocuparse de registrar un informe pedantemente minucioso de los defectos individuales y, por otra parte, sea capaz de sentir tales parcialidades, y cargar a las criaturas individuales con tan insípidas señales de favor, es un Dios de mentalidad demasiado reducida para ser creíble. Cuando Lutero, a su manera resueltamente masculina, barrió de golpe la noción de una cuenta de debe y haber de los individuos llevada escrupulosamente por el Todopoderoso, ensanchó la imaginación del alma y salvó a la teología de la puerilidad.

Hasta aquí lo referente a la simple devoción, divorciada de las concepciones intelectuales que podrían orientarla hacia la producción de frutos humanos útiles.

La siguiente virtud santa donde encontramos exceso es la pureza. En los caracteres teopáticos, como los que acabamos de considerar, el amor de Dios no ha de mezclarse con ningún otro amor. El padre y la madre, los hermanos, las hermanas y los amigos son considerados distracciones que interfieren, ya que la sensibilidad y la pequeñez de espíritu, cuando van juntos como suele suceder, requieren un mundo simplificado para existir. La va-

riedad y la confusión exceden a sus poderes y su cómoda adaptación. Sin embargo, mientras el devoto agresivo alcanza su identidad objetivamente, destruyendo con violencia el desorden y la divergencia, el devoto reservado alcanza la suya subjetivamente, dejando el desorden al mundo en general y forjando un mundo más reducido donde habita y desde el que elimina por entero al otro. Así, paralelamente frente a la iglesia militante, con sus prisiones, persecuciones y métodos inquisitoriales, tenemos la iglesia fugitiva —como podríamos llamarla— con sus monasterios, ermitas y organizaciones sectarias, y ambas persiguen el mismo objetivo —unificar la vida[208] y simplificar el espectáculo que se presenta al espíritu. Una mente extremadamente sensible a las discordias interiores abandonará una relación exterior tras otra porque interfieren la abstracción de la conciencia en cosas espirituales. Las diversiones primero, luego la «sociedad» convencional, seguidamente los negocios, más tarde los deberes familiares, hasta llegar a la reclusión, con una división del día en horas para actos religiosos establecidos, que es lo único que el alma puede soportar. Las vidas de santos son una historia de continuas renuncias a la complicación, una forma de contacto con la vida exterior tras otra es abandonada para preservar la pureza del tono íntimo[209]. «¿No es mejor —pregunta una hermana joven a la superiora— que yo no hable durante la hora de esparcimiento para no correr el riesgo, al hablar, de caer en algún pecado del que no sea consciente?»[210]. Si la vida sigue siendo de alguna manera social, quienes tomen parte en ella han de seguir una norma idéntica. Encerrado en esta monotonía, el fanático de la pureza vuelve a encontrarse limpio y libre. La uniformidad minuciosa que se mantiene en algunas comunidades, ya sean monásticas o no, es algo casi inconcebible para un hombre de mundo. El vestido, la fraseología, los horarios y las costumbres resultan absolutamente estereotipadas y no hay duda de que algunas personas

están hechas para encontrar en semejante estabilidad un género de reposo mental incomparable.

No tenemos tiempo para multiplicar los ejemplos, de manera que dejaré que el caso de san Luis Gonzaga sirva como modelo de exceso de purificación. Me parece que estaréis de acuerdo en que este joven lleva la eliminación de lo externo y discordante hasta un punto que no podemos admirar sin reservas. A los diez años, su biógrafo dice que:

> «Tuvo la inspiración de consagrar su propia virginidad a la Madre de Dios —éste era, de todos los posibles, el presente más agradable para ella. Entonces, sin dilación y con todo el fervor del que era capaz, con el corazón contento y ardiendo de amor, hizo su promesa de castidad perpetua. María aceptó la ofrenda de su inocente corazón y obtuvo de Dios, para él y como gracia singular, la extraordinaria recompensa de que nunca, durante toda su vida, tuviera la más mínima tentación contra la virtud de la pureza. Éste era un favor completamente excepcional, concedido raramente incluso a los mismos santos, y es todavía más maravilloso porque Luis vivió siempre en la corte y en medio de gente importante, donde el peligro y la ocasión son tan inusualmente frecuentes. Es cierto que Luis mostró desde su primera infancia una repugnancia natural por todo aquello que pudiese ser impuro o no virginal, e incluso hacia cualquier tipo de relación entre personas del sexo opuesto. Pero esto todavía hacía más sorprendente que encontrara necesario, especialmente a partir de su promesa, recurrir a un número tan grande de recursos para proteger, incluso de la sombra de peligro, la virginidad que había consagrado, se podría suponer que si alguien podía haberse contentado con las precauciones ordinarias, prescritas para todos los cristianos, esa persona debería haber sido él. Pero ¡no!,

> fue más lejos que la mayoría de los santos tanto en el uso de cautelas y medios de defensa, huyendo de las ocasiones más insignificantes de peligro, como también en la mortificación de su propia carne. Él, que por una protección extraordinaria de la gracia de Dios nunca era tentado, medía todos sus movimientos como si a cada paso estuviese amenazado por peligros extraordinarios. Desde entonces nunca levantó los ojos, ni cuando caminaba por las calles ni cuando estaba en sociedad. No sólo evitaba, mucho más escrupulosamente que antes, todo trato con mujeres, sino que renunció a toda conversación y cualquier tipo de pasatiempo social, a pesar de que su padre intentó hacer que participara, y comenzó demasiado pronto a ofrecer su inocente cuerpo a austeridades de toda clase»[211].

Leemos que cuando contaba doce años, este joven, si por casualidad su madre enviaba una de sus damas de honor con un mensaje para él, nunca la dejaba entrar, sino que la escuchaba con la puerta entreabierta y la despedía inmediatamente. No le gustaba estar solo con su propia madre, ni en la mesa ni en la conversación, y cuando el resto de la gente se retiraba también buscaba un pretexto para retirarse…

> «A algunas importantes señoras, parientes suyas, no las quería ni siquiera conocer de vista, e hizo una especie de trato con su padre por el que accedía a cumplir rápidamente y de buena gana todos sus deseos si le eximía de todas las visitas a señoras». (*ídem*., p. 71).

Cuando tenía diecisiete años, Luis ingresó en la orden de los jesuitas[212], contra los ruegos apasionados de su padre, ya que era heredero de una casa principesca. Cuando al cabo de un año su padre murió, tomó la pérdida como una «atención particular» de Dios hacia él, y escribió cartas de ampulosos buenos consejos a su afligida madre, como si fuesen de un superior espiritual. Bien

pronto llegó a ser tan buen religioso que cuando alguien le preguntaba el número de hermanos y hermanas que tenía, había de pensar y contarlos antes de contestar. Un padre le preguntó un día si se afligía al pensar en su familia, y la única respuesta que recibió fue «nunca pienso en ellos excepto cuando ruego por ellos». Nunca se le vio con una flor o algo perfumado en la mano que pudiera complacerle; por el contrario, en el hospital buscaba aquello que fuese más desagradable y arrebatada ávidamente de las manos de sus compañeros las vendas de las úlceras. Evitaba la conversación mundana y trataba inmediatamente de elevarla hacia temas piadosos; de lo contrario, permanecía en silencio. Le pidieron un día que trajera un libro de la silla del rector en el refectorio y tuvo que preguntar dónde se sentaba el rector, ya que durante tres meses que había pasado comiendo allí, había bajado sus ojos de tal manera que no se había dado cuenta del lugar. Un día, durante el recreo, se acusó de haber cometido un gran pecado contra la modestia por haber mirado a un compañero por casualidad. Cultivaba el silencio para preservarse de los pecados de la lengua, y su penitencia más grande era el límite que sus superiores habían puesto a sus penitencias corporales. Suspiraba por las falsas acusaciones y las reprimendas injustas como ocasiones de humildad. Su obediencia era tal que cuando un compañero de celda que no tenía más papel le pidió una hoja, se sintió imposibilitado de darla sin obtener primero el permiso del superior, quien, en calidad de tal, estaba en el lugar de Dios y transmitía sus órdenes.

No puedo encontrar otro género de frutos que estos en la santidad de Luis. Murió en el año 1591, a los veintinueve años y en la Iglesia es conocido como patrón de la juventud. El día de su fiesta, el altar de una capilla dedicada a su recuerdo en una iglesia de Roma «se llena de flores arregladas con un gusto exquisito, y a su pie puede verse un montón de cartas que hombres y mujeres jóvenes escriben al santo y las dirigen al “Paraíso”. Se

supone que son quemadas sin leerse, excepto por *san Luigi*, que debe encontrar peticiones muy curiosas en estas bonitas misivas bien atadas con cintas verdes, que expresan esperanza, o bien rojas, emblemas del amor, etc»[213].

Nuestro juicio definitivo del valor de una vida semejante dependerá en gran parte de nuestra concepción de Dios y del tipo de conducta de sus criaturas que le complace más. El catolicismo del siglo XVI no tenía demasiado en cuenta la justicia social y, en ese caso, dejar el mundo al demonio, siempre que uno salvara su propia alma, no era un proyecto desacreditado. Hoy en día, con o sin razón, la utilidad para los asuntos humanos generales, como consecuencia de una de aquellas mutaciones seculares en el sentimiento moral de las que he hablado, es considerada como un elemento esencial de valor en el carácter individual, y ser de uso público o privado también es evaluado como una especie de servicio divino. Otros jesuitas eminentes, especialmente aquellos que eran misioneros, los Javieres, Brébeufs, Jogues, eran espíritus objetivos y a su manera luchaban por el bien del mundo, por lo tanto sus vidas nos inspiran aún hoy. Pero cuando el intelecto, como en san Luis, no es más grande que la cabeza de un alfiler, y propicia ideas sobre Dios de una insignificancia similar, el resultado a pesar del heroísmo desplegado es totalmente repulsivo. La pureza, lo vemos en el modelo ejemplar, *no es* la cosa necesaria, y es mejor que una vida adquiera numerosas manchas que falsear la utilidad de sus esfuerzos por mantenerse inmaculado.

Siguiendo adelante en la investigación de la extravagancia religiosa, llegamos a los excesos de ternura y de caridad. Aquí la santidad tiene que encararse con la acusación de proteger a los incapaces y de alimentar parásitos y mendigos. «No resistas al mal», «Ama a tu enemigo», éstas son las máximas de las que los hombres de este mundo encuentran difícil hablar sin impacientarse. ¿Tienen razón los hombres del mundo o son los santos quienes poseen la verdad más profunda?

No cabe ninguna respuesta simple. Aquí se percibe la complejidad de la vida moral y el misterio del camino en el que los hechos y los ideales aparecen entretejidos.

La conducta perfecta consiste en una relación entre tres términos: el actor, los objetos por los cuales actúa y los receptores de la acción. Para que la conducta sea abstractamente perfecta, los tres términos, intención, ejecución y recepción han de adecuarse mutuamente. La mejor intención fallará si utiliza medios falsos o se dirige al receptor equivocado. Así, pues, ningún crítico o evaluación de la conducta puede limitarse sólo al designio del actor separado de los restantes elementos de la representación. Como no hay peor mentira que una verdad mal entendida por aquellos que la escuchan, los argumentos razonables, los desafíos a la magnanimidad y las apelaciones a la simpatía o a la justicia, son pura locura cuando estamos tratando con cuervos y boas constrictoras humanas. El santo puede, por mera confianza, dejar simplemente el universo en manos del enemigo. Pero la pasividad puede comprometer asimismo su propia supervivencia.

Herbert Spencer nos dice que la conducta del hombre perfecto sólo se mostrará perfecta cuando el ambiente sea perfecto; no se adapta adecuadamente a un ambiente inferior. Podemos parafrasear lo dicho admitiendo cordialmente que la conducta santa sería la conducta más perfecta que se puede concebir en un medio donde todos *ya* fuesen santos, pero añadiendo que en un ambiente donde hay pocos santos y una gran mayoría que son el reverso exacto de un santo, estará mal adaptada. Francamente hemos de confesar, en consecuencia, poniendo en juego nuestro sentido común empírico y los prejuicios prácticos ordinarios, que en el mundo actual las virtudes de simpatía, caridad y pasividad pueden ser, y con frecuencia lo han sido, exhibidas en exceso. Los poderes de las tinieblas las han aventajado sistemáticamente. Toda la organización científica moderna de la caridad es una consecuencia sencilla del fracaso de dar limosna. Toda la his-

toria del gobierno constitucional es un apéndice sobre la excelencia de resistir al mal y cuando una mejilla es golpeada devolver el golpe y no poner también la otra mejilla.

En general estaréis de acuerdo en esto, ya que a pesar del Evangelio, a pesar del cuaquerismo, a pesar de Tolstoi, aceptáis combatir el fuego con el fuego, matar a los usurpadores, encerrar a los ladrones y eliminar a vagabundos y estafadores.

Sin embargo, vosotros estáis seguros, al igual que yo lo estoy, de que si limitásemos el mundo a los métodos de corazón duro y mano dura exclusivamente, si no hubiese alguien dispuesto a ayudar primero a un hermano y preguntarse después si valía la pena, si no hubiese nadie deseoso de olvidar las equivocaciones privadas por piedad hacia la persona equivocada, nadie dispuesto a ser estafado muchas veces antes que a vivir desconfiado, nadie contento de tratar a los demás apasionada e impulsivamente en lugar de hacerlo según las normas generales y con prudencia, el mundo sería un lugar infinitamente peor para vivir de lo que es ahora. La suave gracia del día que todavía ha de nacer, y no la del día que muere, que con la regla de oro ha llegado a ser natural, quedaría desconectada de la perspectiva de nuestra imaginación.

Los santos pueden, con sus extravagancias de bondad humana, ser proféticos. Mejor dicho, numerosas veces han demostrado ser proféticos. Al tratar como dignos a aquellos que conocieron, a pesar del pasado y las apariencia, los han estimulado a *ser* dignos, los han transformado milagrosamente con su ejemplo radiante y por el reto de su esperanza.

Desde este punto de vista hemos de admitir que la caridad humana que encontramos en todos los santos, y el exceso de la misma en algunos de ellos, es una fuerza social genuinamente creativa que tiende a hacer real un grado de virtud que sólo ella está preparada para asumir en calidad de posible. Los santos son autores, *auctores*, promotores de bondad. Las potencialidades de desa-

rrollo de las almas humanas son insondables: muchos que parecían irreparablemente endurecidos han sido, de hecho, suavizados, convertidos, regenerados de forma que sorprendía más a los propios sujetos que a los espectadores del milagro, así que nunca podemos estar seguros previamente de que la salvación de un hombre por el amor es imposible. No tenemos derecho a hablar de cuervos y chacales humanos como seres resueltamente incurables. No conocemos las complejidades de la personalidad, los focos emocionales latentes, las distintas facetas del poder del carácter, los recursos de la región subliminal. Hace mucho tiempo, san Pablo hizo que nuestros antepasados se familiarizaran con la idea de que cada alma es virtualmente sagrada. Desde que Cristo murió por todos nosotros sin excepción, san Pablo sostuvo que no debemos desesperar de la salvación de nadie. Esta creencia en lo sagrado esencial de cada uno se expresa hoy en todo tipo de costumbres humanas y de instituciones reformadoras, y en una creciente aversión hacia la pena de muerte y la brutalidad en el castigo. Los santos, con su extravagancia de ternura humana, son los grandes portadores de la antorcha de esta creencia, el extremo de la lanza, los iluminadores de la oscuridad. Como las gotas que centellean al sol cuando son proyectadas por delante de la cresta de la ola o de una corriente, ellos nos muestran el camino y son los predecesores. El mundo todavía no está con ellos, por eso con frecuencia parecen insensatos en medio de los asuntos del mundo. Sin embargo, impregnan el mundo, vivifican y animan unas potencialidades de bondad que sin ellos dormirían para siempre. No es posible que seamos tan viles como lo somos normalmente una vez que han pasado ante nosotros. Un fuego enciende otro; sin esta confianza desmedida en la validez humana que muestran, el resto de nosotros permaneceríamos estancados espiritualmente.

El santo, considerado momentáneamente, puede malgastar su ternura y ser la víctima y el engañado de su fiebre caritativa, pe-

ro la función general de su caridad en la evolución social es vital y esencial. Si las cosas han de ir hacia arriba alguna vez, alguien ha de estar dispuesto a dar el primer paso y asumir el riesgo. Nadie que no esté dispuesto a intentar ser caritativo, a intentar la pasividad, como el santo siempre lo está, podrá juzgar si esos métodos tendrán o no buenos resultados. Cuando tienen éxito, éste es mucho más rotundo que el de la fuerza o prudencia mundanas. La fuerza destruye a los enemigos, y lo mejor que puede decirse de la prudencia es que salvaguarda lo que ya tenemos seguro. Pero la pasividad, cuando alcanza éxito, convierte a los enemigos en amigos y la caridad regenera a sus objetos. Estos métodos santos son, como ya he dicho, energías creativas, y los santos genuinos ostentan, en la excitación elevada que su fe les proporciona, una autoridad y sensibilidad que los hace imperturbables en situaciones que hombres de naturaleza más superficial no podrían resistir en absoluto sin utilizar la prudencia humana. Esta prueba práctica de que la sabiduría humana puede ser trascendida sin peligro, es el regalo mágico del santo a la humanidad[214]. Su visión de un mundo mejor no Sólo nos consuela de la esterilidad y la prosa que generalmente predominan, sino que incluso cuando hemos de confesar que es un inadaptado, consigue algunos incondicionales y el ambiente mejora por su ministerio. Es un fermento eficaz de la bondad, un lento transmutador de las cosas terrenas en un orden más celestial.

En este sentido los sueños utópicos de justicia social que abrigan muchos socialistas y anarquistas contemporáneos son, a pesar de su impracticabilidad y su inadaptación práctica a las condiciones actuales del medio, análogos a la creencia del santo en la existencia de un reino celestial. Ayudan a romper el límite del predominio de la violencia y son el fermento de un orden mejor.

El siguiente tema, según el orden establecido, es el ascetismo que, supongo, estaréis todos dispuestos a considerar sin discusión como una virtud que tiende asimismo a la extravagancia y el ex-

ceso. El optimismo y el refinamiento de la imaginación moderna, como ya he dicho en algún otro lugar, han transformado la actitud de la Iglesia hacia la mortificación corporal y, hoy en día, un beato Suso o un san Pedro de Alcántara[215], se nos presentan más bien como trágicos saltimbanquis que como hombres sensatos que nos inspiren respeto. Si las disposiciones internas son correctas, nos preguntamos ¿qué necesidad hay de todo este tormento, de semejante violación de la naturaleza externa? Concede demasiada importancia a la naturaleza exterior. Cualquiera que esté genuinamente emancipado de la carne, mirará los placeres y los dolores, la abundancia y la privación como igualmente irrelevantes e indiferentes. Puede emprender acciones y experimentar placeres sin tener miedo de la corrupción o la esclavitud. Como dice el Bhagavad-Gita, sólo necesitan renunciar a las acciones mundanas quienes están internamente ligados a ellas. Si uno está genuinamente desligado de los resultados de la acción, puede mezclarse con el mundo con ecuanimidad. En una conferencia anterior cité la antinomia de san Agustín: «Si amáis bastante a Dios, podéis seguir sin peligro todas vuestras inclinaciones». «No necesita prácticas devotas quien se conmueve hasta llorar con la simple mención del nombre de Hari»[216], dice una de las máximas de Rama-Krishna. Y Buda, al señalar a sus discípulos lo que llamaba el «camino de en medio», les dijo que se abstuviesen de los extremos, ya que la mortificación excesiva es tan irreal e indigna como el simple deseo y el placer. La única vía perfecta, dijo, es la de la sabiduría interior que hace que una cosa nos sea tan indiferente como otra, y nos conduce al reposo, a la paz y al Nirvana[217].

En consecuencia, encontramos que los santos ascéticos, según van envejeciendo, y los directores de conciencia más experimentados, han mostrado una tendencia clara a insistir menos en las mortificaciones particulares del cuerpo. Los maestros espirituales católicos siempre han profesado la norma que, ya que la salud

debe ser esencial para la eficacia en el servicio de Dios, no se ha de sacrificar a la mortificación. El optimismo y la mentalidad sana de los círculos protestantes hacen que en la actualidad nos repugne la mortificación por amor a la mortificación. Ya no podemos seguir simpatizando con deidades crueles, y la noción de que Dios se deleita en el espectáculo de los sufrimientos autoinflingidos en su honor es abominable. Como consecuencia de todos estos argumentos, probablemente estaréis dispuestos, a menos que pueda mostrarse alguna utilidad especial en la disciplina específica de algún individuo, a tratar la tendencia general al ascetismo como patológica.

No obstante, creo que una consideración más cuidadosa de toda la cuestión, distinguiendo entre la buena intención general del ascetismo y la inutilidad de algunos de los actos particulares de los que pueda ser culpable, habría de rehabilitarlo ante nuestra consideración. El ascetismo, en su significado espiritual, representa nada menos que la esencia de la filosofía de un *renacimiento*. Simboliza, bastante defectuosamente, sin duda, pero con sinceridad, la creencia de que existe un elemento de injusticia real en este mundo que no ha de ser ignorado ni eludido, sino afrontado directamente y superado apelando a los recursos heroicos del alma, que se ha de neutralizar y limpiar por el sufrimiento. Como contraposición a este punto de vista, la forma ultraoptimista de la filosofía anterior sostiene que hemos de tratar el mal mediante el recurso de ignorarlo. Dejad que un hombre que por su salud y unas circunstancias afortunadas escapa de la experiencia en su propia persona de una considerable cantidad de mal, cierre también sus ojos al mal que existe en el universo fuera de su experiencia privada y se liberará de todo el mal completamente y podrá navegar felizmente por la vida. Pero vimos en otras conferencias sobre la melancolía cuán precario es necesariamente este intento. Por otra parte, sólo vale para el indivi-

duo y deja al propio mal fuera de él, irredento y desmantelado en su propia filosofía.

Un intento de este género no puede constituir una solución *general* del problema. Para las mentes de matiz pesimista, que sienten la vida como un misterio trágico, este optimismo es un simple dispositivo de evasión vil. Acepta, en lugar de una liberación real, lo que meramente es un accidente personal afortunado, una grieta por la que escapar. Deja el mundo desamparado y en las garras de Satán. La liberación auténtica, según insiste la gente renacida, ha de ser de aplicación universal. El dolor, los errores y la muerte se han de afrontar con justicia y se han de superar por un estímulo superior, de otro modo su aguijón permanece esencialmente entero. Si alguien alguna vez ha percibido claramente en su mente el hecho de la presencia de la muerte trágica en la historia de este mundo —congelación, muerte por ahogo, enterramiento en vivo, devorado por bestias salvajes, en manos de criminales y las enfermedades más espantosas—, me parece que con dificultad pueda continuar su propia vida de prosperidad mundana sin sospechar que mientras tanto quizá no esté realmente dentro del juego, puesto que le falta la gran iniciación.

Pues bien, eso es exactamente lo que sostiene el ascetismo y toma la iniciación voluntariamente. La vida no es ni una farsa ni una comedia elegante, afirma, sino algo que hemos de contemplar con vestidos de luto, esperando que su sabor amargo nos purgará de nuestra locura. La insensatez y el heroísmo son partes de ella tan enraizadas que la mentalidad sana, pura y simple, con su optimismo sentimental, difícilmente puede ser contemplada por ningún hombre sensato como una solución seria. Las frases de consuelo elegantes y reconfortantes nunca pueden ser una respuesta al enigma de la esfinge.

En estas observaciones me baso sencillamente en el común instinto de realidad de la humanidad que de hecho siempre ha

mantenido que el mundo es esencialmente un teatro para el heroísmo. En el heroísmo percibimos que se oculta el supremo misterio de la vida. No toleramos a nadie que no tenga capacidad para el heroísmo en algún aspecto. Por otra parte, no nos importan las debilidades de un hombre si está deseoso de arriesgarse hasta la muerte y aún más, si la padece heroicamente en la causa que ha elegido; este hecho lo consagrará para siempre. Aunque sea inferior a nosotros en este o en otro aspecto, cuando nosotros, sin embargo, nos aferramos a la vida y él puede «lanzarla como una flor», como si no le importase nada, lo consideramos nuestro superior en el más profundo sentido. Cada uno de nosotros siente personalmente que la indiferencia magnánima hacía la vida expiaría todos sus defectos.

El misterio metafísico, reconocido de esta suerte por el sentido común, por el cual quien se alimenta de la muerte que se nutre a su vez de los hombres posee la vida de manera eminente y conoce mejor los requerimientos secretos del universo, constituye la verdad justa de la que el ascetismo ha sido propiamente el campeón. La locura de la cruz, tan inexplicable para el intelecto, tiene su significado vital indestructible.

Representativa y simbólicamente, por lo tanto, y aparte de los caprichos por los que inteligencias poco instruidas de épocas anteriores lo pueden haber dejado divagar, creo que se ha de reconocer que el ascetismo va ligado con la manera más profunda de tratar el regalo de la existencia. El optimismo naturalista, en comparación, es mera palabrería, adulación y lisonja. Por consiguiente, el recurso a la línea práctica de conducta para nosotros, hombres religiosos, me parece que no debería ser simplemente dar la espalda al impulso ascético, tal como hacemos la mayoría, sino más bien estribaría en descubrirle alguna salida cuyos resultados, en forma de privación y dureza, fuesen objetivamente útiles. El ascetismo monástico de antes se ocupaba de futilidades patéticas o terminaba en el simple egoísmo del individuo aumen-

tando su propia perfección[218]. Sin embargo, ¿no nos es posible descartar la mayoría de estas formas antiguas de mortificación y encontrar canales más sensatos para el heroísmo que las inspiraba?

Por ejemplo, el culto del lujo material y de la riqueza, que constituye una porción tan amplia del «espíritu» de nuestra época, ¿no es en definitiva algo afeminado y poco viril? La manera exclusivamente despreocupada y evasiva de educar a la mayoría de los niños de hoy —tan diferente de la educación de hace cien años, especialmente en círculos evangélicos—, ¿no corre el peligro, pese a sus numerosos avances, de desarrollar una cierta inutilidad de carácter? ¿No emergen por aquí algunos puntos de aplicación para una disciplina ascética renovada y corregida?

Muchos de vosotros reconoceréis estos peligros, pero señalaríais el deporte, el militarismo y la empresa, la aventura individual y nacional como remedios. Estos ideales contemporáneos son estimulantes por la energía con que estimulan los modelos heroicos de vida, como la religión contemporánea es notable por la manera en que los anula[219]. Es seguro que la guerra y la aventura exigen de quienes las emprenden el considerarse a sí mismos demasiado débilmente. Demandan unos esfuerzos tan increíbles, de intensidad tan exacerbada, tanto en grado como en duración, que se altera toda la escala de motivaciones. La incomodidad, las molestias, el hambre, la humedad, el frío, la miseria y la suciedad dejan de tener cualquier tipo de capacidad disuasoria. La muerte se convierte en un tema vulgar y su poder cotidiano de frenar nuestra acción se desvanece. Con la anulación de estas inhibiciones comunes se liberan esferas de nueva energía y la vida parece proyectarse sobre un plano de poder más elevado.

La belleza de la guerra en este sentido estriba en el hecho que sea tan congruente con la naturaleza humana. La evolución ancestral nos ha hecho guerreros potenciales, de manera que el individuo más insignificante cuando es lanzado al campo de batalla

pierde gradualmente el exceso de delicadeza hacia su valiosa persona que puede llevar a convertirle fácilmente en un monstruo de insensibilidad.

Pero cuando comparamos el tipo militar de autoseveridad con el del santo ascético, contrastamos una inmensa diferencia en todas sus concomitancias espirituales.

Un oficial austriaco lúcido escribe: «"Vive y deja vivir" no es una divisa para un ejército. Lo que una guerra exige de cada uno es menosprecio por los compañeros, por las tropas del enemigo y, sobre todo, un menosprecio intenso por la propia persona. Para un ejército es mucho mejor ser demasiado salvaje, demasiado cruel y demasiado bárbaro que poseer excesivo sentimentalismo y sensibilidad humana. Si un soldado ha de ser bueno para algo en tanto que soldado, ha de ser exactamente lo opuesto de un hombre razonable y reflexivo. La medida de su bondad es su posible utilidad en la guerra. La guerra, e incluso la paz, requiere del soldado unos modelos de moralidad absolutamente peculiares. El recluta tiene unas nociones morales comunes de las que ha de intentar liberarse inmediatamente. Para él la victoria y el éxito han de serlo *todo*. Las tendencias más salvajes del hombre resucitan en la guerra, y son inconmensurablemente valiosas para utilizarlas en la guerra»[220].

Estas palabras son, por supuesto, literalmente ciertas. El propósito inmediato de la vida del soldado es, como dijo Moltke, la destrucción y nada más que la destrucción, y sean cuales sean las «construcciones» que pueda producir la guerra, son remotas y no militares. Consecuentemente, el soldado debe ejercitarse en ser insensible hacia esas simpatías y respetos usuales, ya sea hacia las personas o las cosas, que contribuyen a la conservación. Sin embargo, persiste el hecho de que la guerra es una escuela de la vida esforzada y del heroísmo, y al estar en la línea del instinto primigenio, es la única escuela que de momento es universalmente asequible. Pero cuando nos preguntamos seriamente si esta organi-

zación a gran escala de la irracionalidad y del crimen sería nuestro único parapeto contra el afeminamiento, nos horrorizamos sólo de pensarlo y reflexionamos con mayor indulgencia sobre la religión ascética. Se oye hablar del equivalente mecánico del calor. Lo que hemos de descubrir ahora en el reino social es el equivalente moral de la guerra, algo heroico que hable a los hombres tan universalmente como lo hace la guerra y que, al mismo tiempo, sea tan compatible con su yo espiritual como la guerra es de incompatible. Frecuentemente he pensado que en el antiguo culto de la pobreza monástica, a pesar de la pedantería que lo teñía, debía haber alguna cosa parecida a este equivalente moral a la guerra que buscamos. ¿No podría ser que la pobreza aceptada voluntariamente fuese la «vida esforzada», sin necesidad de aplastar a la gente más débil?

En realidad, la pobreza *es* la vida esforzada —sin fanfarrias ni uniformes ni aplausos populares histéricos, ni mentiras ni circunloquios. Cuando se ve de qué forma el deseo de riqueza penetra como ideal hasta la médula de nuestra generación, uno se pregunta si un renacimiento de la creencia de que la pobreza es una vocación religiosa que vale la pena no implicaría «la transformación del valor militar» y la reforma espiritual que nuestro tiempo está necesitando más.

Entre los pueblos de habla inglesa, especialmente, vuelve a ser necesario que se entonen con valentía alabanzas de la pobreza. Hemos crecido literalmente temiendo ser pobres. Menospreciamos a cualquiera que elige la pobreza para simplificar y preservar su vida interior. Si una persona no se une a la lucha y al anhelo general por hacer dinero, la consideramos sin espíritu y sin ambición. Incluso hemos perdido el poder de imaginar lo que la antigua idealización de la pobreza podía haber significado: la liberación de las ataduras materiales, el alma insobornable, la indiferencia viril hacia el mundo; resolver las propias necesidades por lo que se es o se hace y no por lo que se posee, el derecho a des-

aprovechar la vida irresponsablemente en cualquier momento, una disposición más deportiva, en resumen, la forma moral de lucha. Cuando los que pertenecemos a las llamadas clases superiores quedamos horrorizados, como ningún hombre en la historia lo ha estado, de la dureza y fealdad material, cuando aplazamos el matrimonio hasta que la casa pueda estar bien decorada y temblamos con el solo pensamiento de tener un hijo sin poseer una cuenta saludable en el banco, es el momento para que los pensadores protesten contra un estado de opinión tan poco humano e irreligioso.

Cierto es que mientras la riqueza proporcione ocasión para fines ideales y ejercicio a las energías ideales, la riqueza es mejor que la pobreza y debería ser preferida. Pero ésta tan sólo consigue esos resultados en una porción limitada de casos reales; en los otros, el deseo de ganar riquezas y el miedo a perderlas son los factores más resueltos de la cobardía y los propagadores de la corrupción. Hay miles de coyunturas en las cuales un hombre rico debe ser un esclavo, mientras que un hombre para quien la pobreza no representa horrores llega a ser un hombre libre. Pensad en la fuerza que nos daría la indiferencia personal hacia la pobreza si nos dedicásemos a causas poco populares. Ya no necesitamos callar ni hemos de temer votar el programa revolucionario o reformador. Nuestro capital podría disminuir, nuestras esperanzas de promoción desaparecer, los salarios menguar, las puertas de nuestro club podrían cerrarse en nuestra cara; sin embargo, mientras viviéramos, podríamos ser el testimonio imperturbable del espíritu y nuestro ejemplo ayudaría a liberar a nuestra generación. La causa necesitaría unos fondos, pero nosotros, sus siervos, seríamos potentes en la proporción en que personalmente estuviéramos satisfechos con nuestra pobreza.

Recomiendo que meditéis seriamente sobre este tema, ya que es seguro que el temor a la pobreza que prevalece en las clases

cultas es la enfermedad moral más grave que padece nuestra civilización.

Ya he dicho todo lo que con provecho puede decirse de los diversos frutos de la religión tal como se manifiestan en las vidas santas; por consiguiente, haré un breve repaso y pasaré a las conclusiones generales.

Nuestra cuestión inicial, recordaréis, se refiere a si la religión es confirmada por sus resultados tal como éstos se manifiestan en la santidad. Los atributos singulares de la santidad pueden ser, es cierto, cualidades temperamentales que se encuentren en individuos no religiosos. Pero todos en conjunto forman una combinación que, como tal, es religiosa, ya que parece surgir del sentido de lo divino y de su centro psicológico. Aquel que posee este sentido de forma poderosa llega a pensar de manera natural que los detalles más pequeños de este mundo obtienen un significado infinito a través de su relación con un orden divino invisible. El pensamiento de este orden específico le produce una superior denominación de felicidad y una firmeza de alma incomparable. Su utilidad en las relaciones sociales es ejemplar, tiende a la solidaridad. Su ayuda es tanto interior como exterior, ya que su simpatía llega a las almas, a los cuerpos y a las insospechadas facultades menos bondadosas que anidan allí dentro. En lugar de situar la felicidad allí donde los hombres comunes la ponen, en la comodidad, en un tipo más elevado de estímulo interno, las incomodidades se convierten en fuentes de alegría y se elimina la tristeza. No vuelve la espalda a ningún tipo de deber, aunque sea ingrato, y cuando necesitamos ayuda podemos contar con que el santo nos echará una mano con mayor seguridad de lo que podemos esperar de cualquier otra persona. Finalmente, su mentalidad humilde y sus tendencias ascéticas le protegen de las egoístas pretensiones personales que obstruyen tan seriamente nuestras relaciones sociales ordinarias, y su pureza nos proporciona un hombre ideal por compañero. La felicidad, la pureza, la caridad,

la paciencia, la autoseveridad son virtudes espléndidas y el santo, de entre todos los hombres, las muestra en la medida más acabada posible.

Pero ya vimos que todas estas cosas en su conjunto no hacen infalibles a los santos. Cuando su visión intelectual es estrecha caen en todo tipo de santos excesos, en el fanatismo o absorción teopática, mortificaciones desorbitadas, puritanismo, escrupulosidad, beatería o en una inhabilidad morbosa para encarar el mundo. Por la intensidad de su fidelidad a los ideales insignificantes con que un intelecto menguado puede inspirarles, un santo puede resultar todavía más incómodo y condenable que un hombre vulgar y superficial que se encontrara en la misma situación, No lo hemos de juzgar sólo sentimentalmente, ni tampoco aislado, sino usando nuestros modelos intelectuales, situándolo en su ambiente y valorando su función total.

En lo que respecta a los modelos intelectuales, hemos de tener en cuenta que es injusto que siempre que encontremos estrechez mental la imputemos como un vicio al individuo, ya que en temas religiosos y teológicos probablemente absorbe su estrechez de su época. Además, no hemos de confundir las pasiones esenciales de la santidad, que son aquellas pasiones generales de las que he hablado, con sus accidentes, que son las determinaciones particulares de estas pasiones en cualquier momento histórico. En estas determinaciones los santos serán normalmente leales a los ídolos temporales de la institución. En la Edad Media encerrarse en un monasterio era tanto un fetiche como en la actualidad puede serlo colaborar en la actividad social. San Francisco o san Bernardo, si viviesen hoy, llevarían indudablemente unas vidas consagradas, pero con igual probabilidad no las vivirían retirados. Nuestra animosidad hacia sus manifestaciones históricas no debe conducirnos a dejar las pulsiones de santidad, en su naturaleza esencial, a merced de los críticos hostiles.

El crítico más declarado de los impulsos de santidad que conozco es Nietzsche. Las compara con las pasiones humanas tal como las encontramos encarnadas en el carácter depredador militar, con total ventaja para estas últimas. El santo, hay que reconocerlo, con frecuencia tiene alguna cosa que hace que un hombre normal se irrite, de manera que será provechoso considerar la comparación con mayor profundidad.

La antipatía hacia la santidad parece ser un resultado negativo del instinto biológicamente útil de acoger positivamente el liderazgo y glorificar al jefe de la tribu. El jefe es el tirano potencial, cuando no el real; el hombre autoritario, dominador, el hombre de presa. Confesamos nuestra inferioridad y nos humillamos ante él. Nos acobardamos bajo su mirada y al mismo tiempo nos sentimos orgullosos de tener un señor tan peligroso. Este culto instintivo y sumiso al héroe debe haber sido indispensable en la vida tribal primitiva. En las guerras interminables de aquellos tiempos, los líderes eran indispensables para la supervivencia de la tribu. Si hubo tribus sin líderes no han podido dejar constancia alguna de su destino. Los líderes siempre tenían buena conciencia, ya que la conciencia en ellos se funde con la voluntad, y quienes les miraban a la cara se conmovían tanto por la maravilla de su ausencia de escrúpulos internos como por el temor ante la energía de sus acciones externas.

Comparados con estos dominadores del mundo de pico y garras, los santos son animales herbívoros, mansos, inofensivos, aves de corral. Son santos a quienes puedes mesar las barbas, siempre que quieras, con total impunidad. Un hombre así no provoca temblores de admiración velados por el temor; su conciencia está llena de escrúpulos y circunloquios; no nos desconcierta ni por su libertad interior ni por su poder externo, y a menos que encontrase en nosotros una facultad de admiración totalmente diferente a la que apelar, lo desdeñaríamos con menosprecio.

De hecho, ya apela a una facultad diferente. La fábula del viento, el sol y el viajero está representada en la naturaleza humana. Los sexos encarnan la discrepancia. La mujer ama más al hombre cuanto más violento se muestra, y el mundo deifica a sus gobernantes cuando son obstinados e inescrutables. Pero al mismo tiempo, la mujer subyuga al hombre por el misterio de su belleza, y el santo siempre ha maravillado al mundo por algo similar. La humanidad es susceptible y sugestionable en direcciones opuestas y la rivalidad de las influencias no duerme. El ideal santo y el mundano prosiguen su enemistad tanto en la literatura como en la vida real.

Para Nietzsche el santo representa poca cosa más que vileza y esclavitud. Es el inválido sofisticado, el degenerado *par excellence*, el hombre de vitalidad insuficiente. Su preponderancia pondría al género humano en peligro.

> «Los enfermos son el peligro más grande para los sanos. Los más débiles, no los más fuertes, son la perdición del fuerte. No habríamos de desear que disminuyese el *miedo* de nuestros hermanos, porque el temor eleva a aquellos que son fuertes para llegar a ser, ellos mismos, terribles, y preserva el tipo de humanidad del éxito y la competencia. Lo que hemos de temer más que ninguna otra suerte funesta no es el temor, sino más bien la aversión y la piedad grande —aversión y piedad hacia los otros humanos… los *morbosos* son nuestro peligro más grande, y no los hombres "malos" ni los seres predadores. Aquellos que han nacido equivocados, los mal encaminados, los desesperados; ellos, los más débiles, que van minando la vitalidad de la raza, envenenando nuestra confianza en la vida y cuestionando la humanidad entera. Cada mirada suya es una queja. ¡Si fuera otro! Estoy enfermo y cansado de lo que soy. En este terreno pantanoso de autocompasión florecen todas las hierbas vene-

> nosas, y todas tan pequeñas, tan secretas, tan deshonestas y tan dulcemente podridas. Aquí abundan los gusanos de la sensibilidad y el resentimiento, aquí el aire huele abominablemente por el sigilo, por lo que no ha de saberse; aquí se teje la red inacabable de las conspiraciones, la conspiración de aquellos que sufren contra aquellos que tienen éxito y son victoriosos, aquí se odia el aspecto de los victoriosos como si la salud, la fuerza, el orgullo y el sentido de poder fuesen cosas viciosas en sí mismas, por las que hubiera que padecer una expiación amarga. ¡Oh, cómo le gustaría a esta gente infligir por sí mismos la expiación, qué sed tienen de ser los verdugos!, y al propio tiempo su duplicidad nunca confiesa su odio a ser odiados»[221].

La antipatía del pobre Nietzsche es ciertamente enfermiza, pero todos sabemos lo que quiere decir y expresa bien el choque entre los dos ideales. Los «hombres fuertes» de mentalidad devoradora, los adultos machos y caníbales, sólo alcanzan a ver la podredumbre, la morbosidad en la bondad y el ascetismo del santo, y lo miran con no disimulada aversión. Toda la enemistad gira esencialmente sobre dos ejes: ¿Cuál será nuestra esfera de adaptación más importante, el mundo que percibimos o el no visible?, y nuestro medio de adaptación en este mundo que percibimos ¿ha de ser la agresividad o la pasividad?

El debate es serio. En algún sentido y hasta cierto punto ambos mundos deben ser conocidos y tenidos en cuenta, y en el mundo que percibimos tanto la pasividad como la agresividad son necesarias. Es una cuestión de énfasis, de más o menos. El tipo ideal ¿es el santo o el hombre fuerte?

A menudo se ha pensado, y me parece que incluso hoy bastantes personas lo hacen, que sólo puede darse un tipo intrínsecamente ideal de carácter humano. Se piensa que un tipo determinado de hombre ha de ser el hombre resueltamente mejor, al

margen de la utilidad de su función y aparte también de consideraciones económicas. El santo y el caballero o señor siempre han sido rivales, reivindicando esa idealidad absoluta, y ambos modelos estaban de alguna manera mezclados en el ideal de las órdenes religiosas militares. Según la filosofía empírica, de cualquier forma, todos los ideales son una cuestión de proporción. Seria absurdo, por ejemplo, pedir una definición del «caballo ideal» cuando sabemos que tirar de carros pesados, hacer carreras, llevar niños y transportar paquetes son diferenciaciones indispensables de la función equina. Podéis tomar lo que llamamos un animal completo como una exigencia, pero será inferior en algún aspecto particular a cualquier otro caballo de un tipo más especializado. No hemos de olvidar esto cuando al hablar de la santidad nos preguntamos si constituye un tipo ideal de «naturaleza humana»; conviene analizarlo mejor según sus relaciones económicas.

Me parece que el método que Spencer utiliza en *Data of Ethics* nos ayudará a perfilar nuestra opinión. La idealidad en la conducta es una cuestión de adaptación. Una sociedad en la que todos fuesen invariablemente agresivos se destruiría a sí misma por fricción interna, y en una sociedad en la que algunos son agresivos, si ha de existir algún tipo de orden, otros han de ser pasivos. Ésta es la constitución actual de la sociedad y hemos de agradecer a la mezcla muchas de nuestras ventajas. Pero los miembros agresivos de la sociedad siempre tienden a ser ladrones, arrogantes y estafadores; y nadie cree que un estado de cosas como el que vivimos ahora sea el paraíso. Mientras tanto es posible concebir una sociedad imaginaria en la que no quepa la agresividad sino sólo la simpatía y la justicia —cualquier pequeña comunidad de verdaderos amigos conduce a esta sociedad. Cuando consideramos abstractamente esta sociedad sería, a gran escala, el paraíso, ya que cada cosa buena se produciría sin ningún desgaste. El santo se adaptaría perfectamente a esa sociedad. Sus maneras

pacíficas de súplica serían positivas para sus compañeros y no habría nadie que se aprovechase de su pasividad. Por lo tanto, el santo es abstractamente un tipo de hombre superior al de «hombre fuerte», porque se adapta a la sociedad más elevada concebible, sin depender para nada de si esta sociedad se concreta o no jamás. El hombre fuerte, por su nueva presencia, tendería inmediatamente a provocar que esta sociedad se deteriorase; llegaría a ser inferior en todo, excepto en un determinado tipo de entusiasmo combativo, agradable a los hombres del presente.

Pero si pasamos de la cuestión abstracta a la situación real vemos que el individuo santo puede adaptarse bien o mal según las circunstancias particulares. En resumen, pues, no hay nada absoluto en la santidad. Hemos de confesar que, tal como va el mundo, quien haga de sí mismo un santo convencido, lo hace por su cuenta y riesgo. Si no es suficientemente un hombre grande puede parecer todavía más insignificante y despreciable, en razón de su santidad, que si hubiese permanecido en el rasero de una persona corriente[222].

En consecuencia, la religión en el mundo occidental pocas veces ha sido tomada tan radicalmente que los devotos no pudiesen sazonarla con una pizca de temperamento mundano. Siempre ha tropezado con adeptos que podían seguir la mayoría de sus preceptos, pero que se paraban en seco cuando se trataba de la pasividad. El propio Cristo fue violento en alguna ocasión. Los Cromwell, los Stonewall Jackson, los Gordons, demuestran que los cristianos también pueden ser hombres fuertes.

¿Cómo se mide el éxito cuando se dan tantos ambientes distintos y tantas maneras de considerar la adaptación? No se puede medir de manera absoluta; el veredicto variará según el punto de vista que se adopte. Desde el punto de vista biológico, san Pablo fue un fracasado porque fue decapitado. Sin embargo, se adaptó magníficamente al medio social de la historia, y mientras el ejemplo de un santo sea fermento de la justicia en el mundo y lo

estimule en la dirección de los hábitos de la santidad, constituye un éxito sin importar cuál pueda ser su mala fortuna inmediata. Los santos más grandes, los héroes espirituales que todos conocen, los Franciscos, Bernardos, Luteros, Loyolas, Weslevs, Chammings, Moodys, Gratrys Phillip Brooks, Agnes Jones, M. Hallahans y las Dora Pattison, son positivos desde el principio. Se muestran ellos mismos y, no cabe duda, todos perciben su fuerza y su envergadura. Su sentido del misterio de las cosas, su pasión, su bondad, irradia por encima de ellos y engrandece su contorno al tiempo que lo suaviza. Son como fotografías con una atmósfera y un fondo, y los hombres fuertes de este mundo, puestos a su lado, parecen secos como palos y tan duros y rudos como bloques de piedra o trozos de ladrillo.

Por lo tanto, de manera general y «en conjunto»[223], al margen de los criterios teológicos, nuestro examen de la religión por el sentido común práctico y por el método empírico la deja en su lugar eminente de la historia. A nivel económico, el conjunto de cualidades santas es indispensable para la riqueza del mundo. Los grandes santos son positivos de por si; los más insignificantes son, como mínimo, heraldos o precursores, y también pueden llegar a ser fermentos de un orden secular mejor. Así pues, seamos santos si podemos, tanto si alcanzamos un éxito visible temporal como si no lo conseguimos. Pero en la casa del Padre hay muchas mansiones, y cada uno de nosotros ha de descubrir por si solo el tipo de religión y la dosis de santidad que mejor concuerde con lo que él crea que son sus capacidades y lo que piensa que es su misión y vocación más verdadera. No hay éxito que pueda garantizarse ni preceptos determinados para los individuos concretos mientras sigamos los métodos de la filosofía empírica.

Ésta es mi conclusión hasta aquí. Sé que en algunas de vuestras mentes deja un sentimiento de sorpresa el hecho que un método semejante se aplique a un tema tal, y ello a pesar de todas las observaciones sobre el empirismo que hice al comienzo de la

Conferencia XIII[224]. Diréis ¿cómo puede la religión, que cree en dos mundos y en un orden invisible, ser valorada por la adaptación de sus resultados al orden de este mundo? Es su *verdad* y no su utilidad, insistiréis, sobre la que debería reposar nuestro veredicto. Si la religión es verdadera sus frutos son frutos buenos, incluso aunque en este mundo resultaran uniformemente mal adaptados y sólo saturados de pietismo. Esto nos remite, después de todo, a la cuestión de la verdad de la teología. La trama se va espesando de manera inevitable por encima de nosotros; no podemos escapar de las consideraciones teóricas. Propongo entonces que afrontemos la responsabilidad hasta cierto punto. Con frecuencia, las personas religiosas, aunque no de manera uniforme, han confesado que perciben la verdad de un modo peculiar. Este modo es conocido como misticismo. Consecuentemente procederé ahora a tratar el fenómeno místico, y después, aunque más brevemente, consideraré la filosofía religiosa.

Conferencias XVI y XVII. El misticismo

En estas conferencias, una y otra vez, han surgido puntos conflictivos y los he ido dejando abiertos e incompletos en tanto llegáramos al tema del misticismo. Temo que alguno de vosotros habrá sonreído al ver cómo reiteraba la proposición, pero ha llegado la hora de enfrentarse al misticismo seriamente, y de reunir todos los fragmentos dispersos. Pienso que puede afirmarse que la religión personal tiene la raíz y el centro en los estados de conciencia místicos; así pues, dado que por nuestra parte en estas conferencias estamos tratando la experiencia personal como tema exclusivo de estudio, tales estados de conciencia deben formar el capitulo vital a partir del que los otros restantes obtengan su luz. No sé si mi tratamiento de los estados místicos arrojará luz u oscuridad, ya que mi propio temperamento me excluye de disfrutarlos completamente y al observar tan externamente el fenómeno seré tan objetivo y receptivo como pueda, pero creo que como mínimo conseguiré convenceros de la realidad de los estados en cuestión y de la primordial importancia de su función.

Antes de todo me pregunto ¿qué significa la expresión «estados de conciencia místicos»? ¿Cómo separamos los estados místicos de otros estados?

Las palabras «misticismo» y «místico»[225] a menudo se utilizan como términos de mero reproche que podemos aplicar a cualquier opinión que consideremos vaga, indeterminada y sentimental; sin base ni en los hechos ni en la lógica. Para algunos au-

tores, un «místico» es cualquier persona que cree en la transmisión del pensamiento o en el retorno de los espíritus. Empleada en este sentido la palabra tiene poco valor; existen demasiados sinónimos mucho menos ambiguos. Por consiguiente, para hacerla útil y restringiéndola al máximo, haré lo que hice con el término «religión» y os propondré simplemente cuatro características que, cuando una experiencia las alcance, puedan justificar que la llamemos *mística* para el propósito que nos ocupa. De esta manera abreviaremos la controversia verbal y las recriminaciones que formalmente la acompañan.

1. *Inefabilidad*. La característica más al alcance por la que clasifico un estado mental como místico es negativa. El sujeto del mismo afirma inmediatamente que debatía la expresión, que no puede darse en palabras ninguna información adecuada que explore su contenido. De esto se sigue que su cualidad ha de experimentarse directamente, que no puede comunicarse ni transferirse a los demás. Por esta peculiaridad los estados místicos se parecen más a los estados afectivos que a los estados intelectuales. Nadie puede aclararle a otro que nunca ha experimentado una sensación determinada sin expresar en qué consiste su cualidad o su valor. Se ha de tener oído musical para saber el valor de una sinfonía, se ha de haber estado enamorado para comprender el talante anímico de un enamorado. Si nos falta el corazón o el oído, no podemos interpretar justamente al músico o al amante e incluso podemos considerarlo absurdo o menguado mental. El místico considera que la mayoría de nosotros damos un tratamiento asimismo incorrecto a sus experiencias.

2. *Cualidad de conocimiento*. Aunque semejantes a estados afectivos, a quienes los experimentan los estados místicos les parecen también estados de conocimiento.

Son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad duradera.

Estas dos características califican cualquier estado que pretenda ser llamado místico, en el sentido en que yo uso la palabra. Hay otras dos características menos acusadas, pero que habitualmente aparecen y que son:

3. *Transitoriedad*. Los estados místicos no pueden mantenerse durante mucho tiempo. Salvo en caso de excepción, media hora o como máximo una hora o dos parece ser el límite más allá del cual desaparecen. Con frecuencia, una vez desaparecidos sólo de manera imperfecta pueden reproducirse, pero cuando se repiten se reconocen con facilidad y de una repetición a otra son susceptibles de desarrollo continuado en lo percibido como enriquecedor e importante interiormente.

4. *Pasividad*. Aunque la llegada de los estados místicos puede estimularse por medio de operaciones voluntarias previas como, por ejemplo, fijar la atención, o con determinadas actividades corporales o de otras formas que los manuales de misticismo prescriben, sin embargo, cuando el estado característico de conciencia se ha establecido, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase. Esta última peculiaridad conecta los estados místicos con ciertos fenómenos bien definidos de personalidad desdoblada, como son el discurso profético, la escritura automática o el trance hipnótico. Cuando estas últimas características resultan muy pronunciadas, puede suceder que no quede ningún tipo de recuerdo del fenómeno y que no aporte significado alguno a la vida

> interior del individuo para la que, podríamos decir, constituye una simple interrupción. Los estados místicos, considerados estrictamente así, nunca son simplemente interruptivos. Siempre queda algún recuerdo de su contenido y un sentido profundo de su incidencia. Modifican la vida interior del sujeto durante los momentos en que suceden. Las divisiones tajantes, de cualquier modo, son difíciles de establecer en este ámbito y tropezamos con todo tipo de gradaciones e interferencias.

Estas cuatro características son suficientes para definir un conjunto de estados de conciencia lo bastante peculiares como para merecer un enunciado especial y exigir un estudio cuidadoso. Así, pues, llamémosle conjunto místico.

El siguiente paso debe ser el de conocer algunos ejemplos característicos. Los místicos grandes a cierta altura de su desarrollo han organizado con frecuencia, de forma muy elaborada, las propias experiencias y una filosofía basada en ellas. Sin embargo, recordad lo que sostuve en la primera conferencia: los fenómenos se entienden mejor cuando los integramos en sus series naturales, los estudiamos en el germen y en la decadencia de la madurez y los comparamos con su progenie exagerada y degenerada. La gama de la experiencia mística es muy amplia, demasiado para que podamos estudiarla por entero en el tiempo de que disponemos. No obstante, el método de estudio serial es tan importante para la interpretación que, si realmente queremos alcanzar conclusiones plausibles, debemos usarlo. Empezaré, por tanto, con fenómenos que no pretenden ningún significado religioso particular, y terminaré con aquellos cuyas pretensiones religiosas son extremas.

El elemento más simple de la experiencia mística parece ser ese sentido profundo del significado de una máxima (o de una fórmula que a veces nos sobreviene). Decimos: «He oído esto durante toda mi vida pero hasta ahora nunca me había dado

cuenta de su significado completo». Lutero confesó: «Cuando un hermano de hábito repitió un día las palabras del Credo: "Creo en la redención de los pecados", vi la Escritura bajo una luz totalmente nueva y al instante sentí como si hubiera vuelto a nacer. Era como si hubiese encontrado la puerta del paraíso completamente abierta»[226]. Esta sensación de significado profundo no queda limitada a las proposiciones racionales; las palabras[227], los efectos de la luz en la tierra y en el mar, los olores y los sonidos musicales, se manifiestan cuando la mente está predispuesta. La mayoría de nosotros podemos recordar el poder extrañamente conmovedor de fragmentos de ciertos poemas leídos cuando éramos jóvenes; fueron algo así como puertas irracionales a través de las cuales el misterio, el desamparo y la angustia de la vida penetraron furtivamente en nuestros corazones para conmoverlos. Quizás ahora las palabras han llegado a ser meras superficies transparentes, pero la poesía lírica y la música están vivas y con significado sólo en la proporción que recojan esas visiones vagas de una vida que prolonga la nuestra, que nos estimula y nos invita y jamás se deja aprehender. Estamos vivos o muertos para el mensaje último y eterno del arte según hayamos conservado o perdido esta sensibilidad mística.

Un paso adelante más pronunciado en la escala mística, se sitúa en un fenómeno extremadamente frecuente, es decir, esa sensación repentina que a menudo nos sobreviene de haber «estado allí antes», como si en un indefinido tiempo pasado ya hubiéramos pronunciado exactamente las mismas palabras, en el mismo lugar y con la misma gente. Como escribe Tennyson:

«Además, algo hay o lo parece,
que me roza con místicos rayos,
como retazos de olvidados sueños,
de algo sentido como algo de aquí;
de algo hecho, no sé dónde;

pero que ningún lenguaje puede explicar»[228].

Sir James Crichton-Browne denominó técnicamente de «estados irreales» a estas repentinas invasiones de una conciencia vagamente reminiscente[229]. Producen una sensación de misterio y de la dualidad metafísica de las cosas, y una sensación de engrandecimiento de la percepción que parece inminente, pero que nunca se completa. Según la opinión de Crichton-Browne, se relacionan con las perplejidades de la autoconsciencia que ocasionalmente preceden a los ataques epilépticos. Pienso que este alienista eminente adopta una visión un tanto absurdamente alarmista de un fenómeno intrínsecamente insignificante. Desciende, escaleras abajo, hacia la locura; nuestro camino sigue fundamentalmente la escalera ascendente. La divergencia demuestra lo importante que es no descuidar ninguna parcela de las conexiones de un fenómeno, ya que lo convertimos en admirable o terrible según el contexto desde el que lo abordemos.

Inmersiones más profundas en la conciencia mística se encuentran en otros estados hipnoides. Sensaciones como las que describe Charles Kinksley seguramente son comunes, particularmente en la juventud:

> «Cuando paseo por los campos, de vez en cuando me oprime la sensación de que todo lo que veo posee un significado, si fuera capaz de entenderlo. Esta sensación de estar rodeado de verdades que no puedo comprender a menudo se convierte en un temor reverencial indescriptible… ¿No habéis sentido que el alma era imperceptible para vuestra visión mental, excepto en algunos momentos benditos?»[230].

Un estado mucho más extremo de conciencia mística es el descrito por J. A. Symonds, y probablemente más personas de las que sospechamos podrían darnos desde su experiencia ejemplos similares.

«De repente, en la iglesia, con otras personas o mientras leía, y, siempre, creo, cuando mis músculos se encontraban relajados, sentía que se aproximaba la inspiración. Tomaba posesión de mi mente y voluntad de manera irresistible, duraba lo que me parecía una eternidad y desaparecía en una serie de rápidas sensaciones semejantes al despertar de la experiencia anestésica. Una de las razones por las que no me gustaba este tipo de trance era porque no podía describirlo. Ni ahora puedo encontrar las palabras que lo hagan inteligible. Consistía en una eliminación gradual, pero rápidamente progresiva del espacio, del tiempo, de la sensación y de múltiples factores de experiencia que parecen calificar lo que gustamos de llamar nuestro Yo. En la proporción en que estas condiciones de conciencia ordinaria eran sustraídas, el sentido de una conciencia subyacente o especial adquiría intensidad. Al final sólo quedaba un yo puro, absoluto y abstracto. El universo parecía sin forma y vacío de significado. Pero el yo persistía formidable en su vívida penetración, sintiendo la duda más intensa sobre la realidad, a punto como parecía de encontrar que la existencia se disipa como lo hace una burbuja. Y entonces, ¿qué? La aprehensión de una disolución cercana, la terrible convicción de que este estado era el último del yo consciente, la sensación de que había recorrido la última fibra del ser hasta el borde del abismo y había llegado a la manifestación de la ilusión, eterna Maya, me agitó o pareció agitarme de nuevo. El retorno a las condiciones ordinarias de existencia sensitiva comenzó, primero, con la recuperación del poder del tacto y, después, por la influencia gradual pero rápida de las impresiones familiares y de los intereses diarios. Al final me sentí de nuevo un ser humano y, aunque el enigma de lo que se entiende por

vida quedó sin resolver, estaba agradecido por este retorno del abismo —por esta liberación de una iniciación tan horrible a los misterios del escepticismo […].

»Este trance se repitió con una frecuencia que fue disminuyéndolo hasta que llegué a la edad de veintiocho años. Sirvió para imprimir en mi naturaleza en crecimiento la irrealidad fantasmagórica de todas las circunstancias que contribuyen a una conciencia meramente fenoménica. Frecuentemente me he preguntado con angustia, al despertar de este estado de desnudez sin forma, sutilmente sensitivo, ¿cuál es la irrealidad? ¿Es el paso del yo aprehensivo, vehemente, vacío y escéptico del que salgo, o son estos fenómenos circundantes y los hábitos que velan aquel Yo interior y construyen un yo convencional de carne y hueso? Y también, ¿son los hombres los personajes de algún sueño, la insubstancialidad irreal del cual comprenden en estos momentos llenos de emoción? ¿Qué pasaría si se alcanzase el estado final del proceso?»[231].

En un estado como éste existe ciertamente alguna cosa que sugiere la patología[232]. El siguiente paso hacia los estados místicos nos conduce a un reino que la opinión pública y la filosofía ética han etiquetado desde hace tiempo de patológico, aunque la práctica privada y determinadas tendencias líricas de la poesía aún parecen testimoniar su carácter ideal. Me refiero a la conciencia que producen los tóxicos y los anestésicos, especialmente el alcohol. La influencia del alcohol sobre la humanidad se debe, sin duda, a su poder de estimular las facultades místicas de la naturaleza humana, normalmente aplastada por los fríos hechos y la crítica seca de las horas sobrias. La sobriedad disminuye, discrimina y dice no; la borrachera expansiona, íntegra y dice sí. Es de hecho la gran estimuladora de la función del Sí en el hombre. Lleva al creyente desde la periferia fría de las cosas hasta su cora-

zón radiante. Lo convierte por un momento en uno con la verdad. Los hombres no la persiguen por mera perversidad; para los pobres e incultos ocupa el lugar de la música y de la literatura, y es parte del misterio profundo y de la tragedia de la vida que los relámpagos y los fogonazos de algo que reconocemos inmediatamente como excepcional sólo se nos conceda, a tantos de nosotros, en las tempranas y fugaces fases de lo que en su totalidad constituye un envenenamiento tan degradante. La conciencia embriagada es un trozo de la conciencia mística, y nuestra opinión global de ella ha de encontrar su lugar preciso en la valoración de ese todo más amplio.

El óxido nitroso y el éter, particularmente el primero, cuando están suficientemente diluidos en el aire estimulan la conciencia mística en un grado extraordinario. Parece que al inhalador se le revele lo profundo más allá de la profundidad misma de la verdad. Pero esta verdad se desvanece o escapa en el momento de volver en sí, y si alguna palabra queda de lo que parecía revestirla resulta ser un auténtico sin sentido. De todas formas persiste la sensación de que se dio un significado profundo y conozco a más de una persona que está persuadida de que en el trance del óxido nitroso experimentamos una revelación metafísica genuina.

Hace algunos años yo mismo realicé algunas experiencias sobre este aspecto de la intoxicación por óxido nitroso, y escribí un informe en el que una conclusión tomaba cuerpo, ya en aquel tiempo, y cuya impresión siempre ha permanecido firme. Se trata de que nuestra conciencia despierta, normal, la conciencia que llamamos racional, sólo es un tipo particular de conciencia, mientras que por encima de ella, separada por una pantalla transparente, existen formas potenciales de conciencia completamente diferentes. Podemos pasar por la vida sin sospechar de su existencia, pero si aplicamos el estímulo requerido, con un simple toque, aparecen en toda su plenitud tipos de mentalidad determinados que probablemente tienen en algún lugar su campo de

aplicación y de adaptación. Ninguna explicación del universo en su totalidad puede ser definitiva si descuida estas otras formas de conciencia. La cuestión es cómo han de considerarse siendo como son tan diferentes de la conciencia ordinaria. Sin embargo, pueden determinar actitudes aunque no sean de fácil formulación, y asimismo pueden descubrir una región aunque fracasen en ofrecer un mapa. En cualquier caso, impiden ajustar prematuramente las cuentas entre nosotros y la realidad. Recordando mis propias experiencias, todas convergen en un tipo de penetración al que no puedo evitar atribuirle algún género de significado metafísico; su nota dominante es invariablemente una reconciliación; es como si los antagonismos del mundo, que con sus contrariedades y conflictos crea a nuestras dificultades y problemas, se fundiesen en la unidad. No sólo los hace pertenecer, como especies contrastadas, a uno y el mismo género, sino que *una de las especies*, la más noble y mejor, *es ella misma el género, asimila y absorbe a su opuesta*. Sé que parece una sentencia oscura expresada así, en términos de lógica común, pero no puedo sustraerme totalmente a su autoridad. Siento que ha de significar algo, algo parecido al significado de la filosofía hegeliana, si pudiera expresarse con claridad. Quienes tengan oídos para escuchar que escuchen; para mí, el sentido vivo de su realidad sólo aparece en el artificial estado mental místico[233].

Acabo de hablar de amigos que creen en la revelación anestésica, para ellos también existe una penetración monista en la que lo *otro*, en sus diversas formas, es absorbido en lo Uno. «Dentro de esta inspiración —escribe uno de ellos—, olvidando y olvidados, cada uno es todo en Dios. No hay una vida superior ni más profunda ni ninguna otra que ésta en la que nos encontramos. Lo uno queda, lo múltiple cambia y pasa, y todos y cada uno de nosotros *es* lo Uno que queda… Éste es el ultimátum… Tan seguro como el ser, de donde viene toda nuestra inquietud, en la

victoriosa satisfacción, más allá de la duplicidad, la antítesis o el problema, en una soledad vacía de Dios»[234].

¡Esto suena a mística religiosa genuina! Acabo de citar a J. A. Symonds. También relata una experiencia mística con cloroformo:

> «Cuando el ahogo y la asfixia pasaron, al principio me sentía en un estado de total turbación; después llegaron los relámpagos de luz intensa, alternándose con la oscuridad, y poseía una penetrante visión de lo que pasaba en la habitación a mi alrededor, pero carecía de sensación táctil. Pensé que estaba cerca de la muerte cuando, de repente, mi alma se apercibió de Dios, que estaba tratando conmigo manifiestamente, palpándome, por así decir, con una realidad presente personal e intensa. Lo sentí derramándose sobre mí como la luz… No puedo describir el éxtasis que sentí. Después, mientras me iba despertando gradualmente de la influencia de la anestesia, el antiguo sentido de mi relación con el mundo comenzó a volver, y el nuevo sentido de mi relación con Dios fue desapareciendo. De repente salté de la silla donde estaba sentado y grité: "Es demasiado horrible, es demasiado horrible, es demasiado horrible", porque no podía soportar aquella desilusión. Entonces me eché al suelo y al final desperté cubierto de sangre y gritando a los dos cirujanos (que estaban aterrados): "¿Por qué no me habéis matado? ¿Por qué no me habéis dejado morir?". Pensadlo bien; haber sentido en aquel largo éxtasis de visión sin tiempo a Dios, en toda su pureza, ternura, verdad y amor absoluto, y encontrar después que al fin y al cabo no había tenido ninguna revelación, sino que una excitación anormal de mi cerebro me había engañado…
>
> »Sin embargo, persiste la pregunta ¿es posible que la percepción íntima de la realidad que sucedió cuando mi

> carne estaba muerta a las impresiones exteriores y al sentido ordinario de las relaciones físicas, no fuese un engaño sino una verdadera experiencia? ¿Es posible que en aquel momento yo sintiese lo que algunos santos dicen que siempre han sentido, la indemostrable pero irrecusable certeza de Dios?»[235].

Con esto conectamos con el más puro y simple misticismo religioso. La pregunta de Symonds nos devuelve a los ejemplos que, según recordaréis, cité en la conferencia sobre la *realidad de lo no visible*, sobre la comprensión repentina de la presencia inmediata de Dios. De una forma o de otra, el fenómeno no es poco frecuente.

> «Conozco un oficial de policía —escribe mister Trine — que me ha referido que muchas veces, cuando ha terminado el servicio y vuelve a casa por la noche, le penetra una comprensión muy vívida y vital de su unidad con este Poder Infinito, y el Espíritu de Paz infinita le inunda y lo llena de tal manera que parece que sus pies difícilmente puedan quedarse sobre el pavimento, de tan feliz y exultante como queda a causa de esta corriente que fluye interiormente»[236].

Ciertos aspectos de la naturaleza parecen tener un poder peculiar de despertar tales estados místicos[237]. La mayoría de los sorprendentes casos que he recogido han ocurrido en la calle; la literatura ha consagrado este hecho en múltiples pasajes de singular belleza —por ejemplo, este fragmento del *Journal Intime* de Amiel:

> «¿Nunca volveré a tener alguno de aquellos prodigiosos ensueños que tenía antaño? Un día, en mi juventud, al salir el sol, sentado en las ruinas del castillo de Faucigny; otro día en las montañas, bajo el sol de mediodía, sobre Lavey, al pie de un árbol y con la compañía de tres

> mariposas; de nuevo, por la noche, sobre la costa pedregosa del mar del Norte, mi espalda sobre la arena y mi vista vagando por la Vía Láctea; ¡ensueños grandiosos y dilatados, inmortales y cosmogónicos, cuando se alcanzan las estrellas, cuando se posee el infinito! Momentos divinos, horas estáticas en las que nuestro pensamiento vuela de mundo en mundo, penetra el gran enigma, respira con un aliento, tranquilo y profundo como el del océano, sereno y sin límites como el firmamento azul… instantes de intuición irresistible en los que uno siente su yo inmenso como el universo y tranquilo como Dios… ¡Qué horas, qué recuerdos! Los vestigios que dejan son suficientes para llenarnos de desconfianza y entusiasmo, como si fuesen visitas del Espíritu Santo»[238].

Éste es un relato parecido, tomado de las memorias de aquella idealista alemana tan interesante, Malwida von Meysenburg:

> «Estaba sola en la costa cuando todos estos pensamientos fluyeron sobre mí, liberándome y reconciliándome, y de nuevo ahora, como otra vez tiempo atrás en los Alpes del Delfinado, fui impelida a arrodillarme, esta vez delante del ilimitable océano, símbolo del infinito. Sentía que rezaba como nunca lo había hecho, y ahora sé realmente lo que es la plegaria; volver de la soledad de la individualización a la conciencia de la unidad con todo lo que es, arrodillarse siendo mortal y levantarse como inmortal. La tierra, el cielo y el mar resonaban como en una vasta armonía que abarcaba el mundo. Era como si el coro de todos los grandes hombres que han existido estuviese sobre mí. Yo misma me sentía uno de ellos, y parecía que oyese su bienvenida: "Tú también perteneces a la compañía de aquellos que triunfan"»[239].

El conocido fragmento de Walt Whitman es una expresión clásica de este género esporádico de experiencia mística:

«Creo en ti, alma mía…

Solaza conmigo en la yerba, libera el freno de tu garganta…;

Sólo me gusta la calma, el murmullo de tu voz aterciopelada.

Recuerdo cómo yacimos una vez, una transparente mañana de verano.

Prontamente surge y se expande en mí la paz y el conocimiento que supera todos los argumentos de la tierra,

Y sé que la mano de Dios es la promesa de la mía.

Y sé que el espíritu de Dios es el hermano del mío.

Y que todos los hombres que han nacido son también mis hermanos;

Y las mujeres, mis hermanas y amantes,

Y una simple sobrequilla de la creación es amor»[240].

Fácilmente podría aducir más ejemplos, pero con uno será suficiente; pertenece a la *Autobiografía* de J. Trevor:[241]

> «Una clara mañana de domingo, mi esposa y los niños fueron a la capilla unitaria de Macclesfield. Me fue imposible acompañarlos —dejar el sol de las montañas y bajar a la capilla habría sido un acto de suicidio espiritual. Tenía tanta necesidad de nueva inspiración y expansión en mi vida que, con resignación y tristeza, dejé que mi esposa y los niños bajasen a la ciudad, en tanto que yo, con el perro y el bastón, subí más arriba. Con el encanto de la mañana y la belleza de las cumbres y los valles pronto perdí la sensación de tristeza y pesar. Durante casi una hora caminé por la carretera hasta el "El gato y el violín". En el camino de vuelta, de repente, súbitamente, sentí que estaba en el Cielo —un estado interior de paz, alegría y seguridad indescriptiblemente intenso, acompañado de la sensación de estar bañado de un cálido fulgor de luz, como si la condición externa hubie-

se producido el efecto interno, una sensación de haber ido más allá del cuerpo, aunque la escena a mi alrededor era más clara y como más cercana a mí que antes, a causa de la iluminación en medio de la cual parecía estar yo. Esta profunda emoción duró, aunque disminuyendo, hasta que llegué a casa y durante algún tiempo después, y desapareció gradualmente».

El escritor añade que por el hecho de haber tenido otras experiencias de tipo similar las conoce bien.

«La vida espiritual se autojustifica ampliamente para aquellos que la viven, pero ¿qué podemos decir a quienes no entienden? Podemos decirles, al menos, que es una vida cuyas experiencias espirituales son reales para su *poseedor*, porque permanecen cuando se acercan a las realidades objetivas de la vida. Los sueños no pueden soportar esta prueba. Nos despertamos para constatar que sólo eran sueños; los delirios de una mente sobreexcitada no pasan tampoco esta prueba. Estas experiencias más elevadas que yo he tenido de la presencia de Dios han sido raras y fugaces —relámpagos de conciencia que me han empujado a exclamar con sorpresa: ¡Dios está *aquí*!, o simples intuiciones menos intensas que desaparecen gradualmente. He cuestionado severamente el valor de tales momentos, y no los he mencionado a nadie por miedo a estar construyendo mi vida sobre meras fantasías de la imaginación, pero encuentro que después de todas las pruebas y análisis, hoy son las experiencias más reales de toda mi vida, pues son experiencias que han explicado, justificado y unificado todas las experiencias pasadas y toda la evolución anterior. De hecho, su realidad y su significado de mayor alcance van siendo más claros y evidentes. Cuando las experimenté estaba viviendo la vida más plena, más fuerte, más sana y más profunda.

No las buscaba. Lo que buscaba con una determinación absoluta era vivir intensamente mi propia vida, contra lo que yo sabía que era el juicio adverso del mundo. Fue en horas tan reales cuando vino la Presencia Real, y yo me daba cuenta de que estaba inmerso en el océano infinito de Dios»[242].

Incluso el menos místico de vosotros ha de quedar convencido de la existencia de momentos místicos, como estados de conciencia de una calidad completamente específica, y de la profunda impresión que dejan en aquellos que los viven. Un psiquiatra canadiense, el doctor R. M. Bucke, da a los fenómenos más distintamente caracterizados el nombre de conciencia cósmica. «La conciencia cósmica en sus ejemplos más sorprendentes no es simplemente una expansión o extensión de la mente autoconsciente con la que todos estamos familiarizados, sino que posee la añadidura de una función diferente de todas las que posee el hombre medio, en la misma medida que la autoconciencia es diferente de cualquier función que posea alguno de los animales superiores».

«La característica fundamental de la conciencia cósmica es una clara conciencia del cosmos, es decir, de la vida y del orden del universo. Junto con la conciencia del cosmos se produce una iluminación intelectual que, por sí sola, podría situar al individuo en un nuevo plano de la existencia —lo haría incluso miembro de una nueva especie. A esto se une un estado de exaltación moral, una sensación indescriptible de elevación, de júbilo y alegría, y una activación del sentido moral que es por entero sorprendente y más importante que el poder intelectual incrementado. Con esto se alcanza lo que puede llamarse el sentido de la inmortalidad, una conciencia de la vida eterna; no una convicción de que la alcanzará, sino la conciencia de que la posee ya»[243].

Lo que llevó al doctor Bucke a investigar las experiencias de los otros fue su propia vivencia de un ataque característico de conciencia cósmica. Ha publicado su conclusión en un volumen interesantísimo del que tomo el siguiente relato de lo sucedido:

> «Había pasado la velada en una gran ciudad, con dos amigos leyendo y discutiendo de poesía y filosofía. Nos separamos a medianoche. Quedaba un largo viaje en cabriolé hasta mi alojamiento; mi mente, bajo la profunda influencia de ideas, imágenes y emociones que me provocó la lectura y la conversación, estaba tranquila y en calma. Me hallaba en un estado de goce tranquilo, casi pasivo; no pensaba en realidad sino que dejaba más bien que las ideas, las imágenes y las emociones fluyesen solas, por decirlo así, en mi mente. De súbito, sin aviso de tipo alguno, me encontré envuelto en una nube del color de las llamas. Por un momento pensé que había fuego, una inmensa fogata en algún lugar cerca de la ciudad; más tarde pensé que el fuego estaba dentro de mí. Inmediatamente me sobrevino un sentimiento de alegría de felicidad inmensa acompañada o seguida de una iluminación intelectual imposible de describir. Entre otras cosas, no llegué plenamente a creer sino que *vi* que el universo no está compuesto de materia muerta, sino que por el contrario constituye una presencia viva; me hice así consciente de la vida eterna. No era la convicción de que alcanzaría la vida eterna, sino la conciencia de que ya la poseía; vi que todos los hombres son inmortales, que el orden cósmico es tal que, sin duda, todas las cosas trabajaban juntas por el bien de todas y cada una de ellas; que el principio básico del mundo, de todos los mundos, es el que llamamos amor; y que la felicidad de cada uno y de todos es, a largo plazo, absolutamente segura. La visión duró algunos segundos y desapareció, pero su recuerdo

> ha permanecido durante el cuarto de siglo que ha pasado desde entonces. Sabía que lo que me mostraba la visión era cierto. Había alcanzado un punto de vista desde el cual percibía que debía ser verdad. Esta visión, esta convicción, puedo decir esta conciencia, nunca se ha perdido ni tan siquiera en momentos de profunda depresión»[244].

Por ahora hemos visto bastantes cosas sobre esa conciencia cósmica, tal como se presenta esporádicamente. Hemos de pasar, pues, a su cultivo metódico como un elemento de la vida religiosa. Hindúes, budistas, musulmanes y cristianos la han cultivado metódicamente.

En la India, el ejercicio de la visión mística ha sido conocido desde tiempos inmemoriales con el nombre de yoga. Significa la unión experimental del individuo con la divinidad. Está basado en el ejercicio perseverante y los diferentes sistemas que lo enseñan varían ligeramente la dieta, la postura, la respiración, la concentración intelectual y la disciplina moral. El *yogui* o discípulo que por esos medios supera suficientemente las opacidades de su naturaleza inferior, entra en la condición llamada *samâdhi*, y «se encara con hechos que ningún instinto o razón podrá conocer nunca». Aprende encendidamente…

> «Que la mente posee un estado de existencia superior más allá de la razón, un estado superconsciente, y que cuando alcanza el estado superior llega ese conocimiento más allá de la razón… Todos los pasos del yoga están pensados para transportarnos científicamente al estado superconsciente o *samâdhi*… Así como la actividad inconsciente se produce por debajo de la conciencia, hay otra actividad por encima de la conciencia misma que no está acompañada del sentimiento de egoísmo… No existe ningún sentido del yo, y la mente actúa sin deseos, libre de desazones, sin objeto, sin cuerpo. La verdad en-

> tonces brilla en todo su fulgor y nos conocemos —ya que el *samâdhi* es potencial en todos nosotros— tal como somos verdaderamente, libres, inmortales, omnipotentes, liberados de lo finito y de sus contrastes entre el bien y el mal e idénticos con el Abtman o Alma Universal»[245].

Los *vedantas* afirman que se puede alcanzar la superconsciencia esporádicamente, sin disciplina previa; pero que entonces es impura; su prueba de pureza, como la muestra del valor de la religión, es empírica: sus consecuencias han de ser positivas para la vida. Cuando un hombre sale del *samâdhi* nos aseguran que permanece «ilustrado, convertido en un sabio, un profeta, un santo, todo su carácter ha cambiado, también su vida ha cambiado, se ha iluminado»[246].

Los budistas, como los hindúes, utilizaban la palabra *samâdhi*, pero su expresión específica para los estados superiores de contemplación es *dhyâna*. El primer estado ocurre mediante la concentración de la mente en un punto determinado; excluye el deseo, pero no el criterio ni el discernimiento: todavía es intelectual. En la segunda fase la función intelectual se disuelve y queda satisfecho el sentido de unidad. En la tercera fase desaparece la satisfacción y comienza la indiferencia, junto con la memoria y la autoconciencia. En la cuarta fase la indiferencia, la autoconciencia y la memoria alcanzan la perfección (lo que «memoria» y «autoconciencia» significan en este contexto es dudoso. No pueden ser las facultades que nos resultan tan familiares en la vida inferior). Incluso se mencionan estados superiores de contemplación —una región en la que no existe nada y donde el mediador exclama: «No existe absolutamente nada»—, y se detiene. Entonces alcanza una nueva región donde afirma: «No hay ideas ni ausencia de ideas», y vuelve a parar. Después otra región donde «habiendo alcanzado el fin de la idea y de la percepción, definiti-

vamente se detiene». Esto parecería cuando menos el Nirvana o una aproximación tan completa como la vida permite[247].

En el mundo mahometano la secta *sufi* y varias escuelas derviches son los poseedores de la tradición mística. Los *sufis* existieron en Persia desde los tiempos más antiguos, y como su panteísmo es tan diferente del cálido y rígido monoteísmo de la mentalidad árabe, se ha sugerido que el sufismo debe haber sido inoculado al islam por influencias hindúes. Los cristianos sabemos pocas cosas del sufismo, ya que sus secretos sólo se revelan a los iniciados. Para otorgarle cierta vitalidad a su existencia citaré un documento musulmán y dejaremos el tema por el momento.

Al-Ghazzali, teólogo y filósofo persa que vivió y floreció en el siglo XI y que es uno de los doctores del islamismo, ha dejado una de las pocas autobiografías que encontrarse pueden fuera de la literatura cristiana. Sorprende que un género de libro tan abundante entre nosotros esté tan poco representado en otros lugares; la ausencia de confesiones estrictamente personales constituye la dificultad más grande para el estudioso escrupulosamente literario que quiere conocer las interioridades de otras religiones que no sean la cristiana.

Schmölders ha traducido una parte de la autobiografía de Al-Ghazzali al francés:[248]

> «La ciencia de los sufis —dice el autor musulmán— aspira a desligar el corazón de todo lo que no es Dios y a darle como única ocupación la meditación del ser divino. Ya que la teoría me es más fácil que la práctica, he leído hasta entender todo lo que puede aprenderse por el estudio y de lo que la gente dice. Entonces reconocí que todo aquello que pertenece exclusivamente a su método es justamente lo que ningún estudio detallado puede comprender, sino que sólo puede alcanzarlo el éxtasis, el trance espiritual y la transformación del alma. Qué gran-

de es, por ejemplo, la diferencia entre conocer las definiciones de salud y plenitud, con sus causas y condiciones, y estar realmente sano y satisfecho. Qué diferente es saber en qué consiste la embriaguez —en tanto que un estado ocasionado por un vapor que se eleva desde el estómago— y *estar* efectivamente embriagado. Sin duda, el hombre que bebe no conoce ni la definición de embriaguez ni lo que la hace interesante para la ciencia. Cuando está bebido no sabe nada, mientras que el médico, que no lo está, sabe muy bien en qué consiste y cuáles son las condiciones que le predisponen. De manera similar existe cierta diferencia entre conocer la naturaleza de la abstinencia y *ser* abstinente o haber desligado el alma del mundo. Así aprendí lo que las palabras pueden enseñar sobre el sufismo, pero lo que quedaba no podía aprenderse por el estudio ni de oídas, sino solamente abandonando el alma propia al éxtasis y llevando una vida piadosa.

»Al reflexionar sobre mi situación me encontré atado por todas partes por multitud de lazos y tentaciones. Al considerar mi enseñanza, encontré que era impura ante Dios. Me vi luchando con toda mi fuerza por alcanzar la gloria y por difundir mi nombre. (Aquí sigue un relato de sus meses de duda hasta romper con sus condiciones de vida en Bagdad y cómo, finalmente, cayó enfermo con una parálisis de la lengua). Entonces, consciente de mi propia debilidad y habiendo abandonado completamente mi voluntad, acudí a Dios como un hombre angustiado que no tiene ningún otro recurso. Respondió, como responde al infeliz que le invoca. Mi corazón ya no encontró más dificultades para renunciar a la gloria, la salud y mis hijos. De manera que dejé Bagdad y reservé de mi fortuna sólo lo que era indispensable para mi

subsistencia, distribuyendo el resto. Fui a Siria, donde permanecí casi dos años sin otra ocupación que la de vivir retirado y sólo pugnando con mis deseos, combatiendo mis pasiones, aprendiendo a purificar mi alma, a perfeccionar mi carácter, a preparar mi corazón para la meditación, todo según los métodos de los sufis, tal como había leído.

»Este retiro aumentó mi deseo de vivir en solitario y de completar la purificación de mi corazón, y adecuarlo además a la meditación. Pero las vicisitudes de los tiempos, los asuntos familiares, la necesidad de subsistir, cambiaron en algunos aspectos mi primera resolución e interfirieron mis planes para una vida por entero solitaria. Nunca me he encontrado completamente en éxtasis, excepto en escasas horas singulares; sin embargo, conservo la esperanza de alcanzar este estado. Cada vez que los contratiempos me desencaminaban, intentaba volver, y pasé diez años en esta situación. Durante este aislamiento se me revelaron cosas que son imposibles de describir o señalar. Tuve la certeza que los sufis caminaban por el camino de Dios, tanto en sus actos como en su quietud, bien sean internos o externos, y están iluminados por la luz que proviene de la fuente profética. La primera condición para un sufi es purificar su corazón de todo aquello que no sea Dios. La siguiente clave de la vida contemplativa consiste en la humilde plegaria que escapa del alma ferviente y en la meditación sobre Dios, en la que el corazón queda por entero sumido. Pero, en realidad, todo eso apenas es el comienzo de la vida sufi, y su fin es la total compenetración con Dios. Las intuiciones y todo lo que precede son, por decir así, el umbral para aquellos que entran. Desde el principio las revelaciones tienen lugar en forma tan evidente que los sufis ven, delante de

ellos mismos, a los ángeles y las almas de los profetas. Oyen sus voces y obtienen sus favores. Entonces el éxtasis cubre desde la percepción de formas y figuras hasta un grado que escapa a toda expresión y que ningún hombre puede intentar explicar sin que sus palabras comporten pecado.

»Quien no ha tenido la experiencia del éxtasis no conoce de la verdadera naturaleza del profetismo nada más que el nombre. Puede estar seguro de su existencia, por experiencia propia y por lo que oye decir a los sufis. Así como hay hombres dotados sólo de la facultad sensitiva que rechazan y evitan lo que se les ofrece en la forma de objetos de puro entendimiento, también hay hombres intelectuales que rechazan las cosas percibidas por la facultad profética. Un hombre ciego no puede entender nada de los colores salvo lo aprendido por narraciones y de oídas. Sin embargo, Dios acercó el profetismo a los hombres al darles a todos un estado análogo en sus principales características. Este estado es el sueño. Si se contara a cualquiera, sin experiencia del fenómeno, que hay gente que a veces desfallece y se asemejan hombres muertos y que (en sueños) perciben cosas que están escondidas, lo negarían (y daría sus razones). De todas formas, sus argumentos quedarían rebatidos por la experiencia real; por consiguiente, así como el entendimiento es un estadio de la vida humana por el cual un ojo se abre para discernir diversos objetos intelectuales que la sensación no comprende, de la misma forma en la vida profética la vista queda iluminada por una luz que descubre las cosas escondidas y los objetos que el intelecto no alcanza. Las principales propiedades del profetismo sólo son perceptibles durante el trance espiritual por aquellos que abrazan la vida sufi. El profeta esta dotado

de cualidades de las que no poseemos ninguna analogía y que, en consecuencia, no podemos entender. ¿Cómo podríamos conocer su naturaleza verdadera si sólo se conoce aquello que se puede comprender? Pero el trance espiritual que se alcanza por el método de los sufis es algo así como una percepción inmediata, como si se tocara los objetos con la mano»[249].

Esta incomunicabilidad del éxtasis es la nota dominante de todo misticismo. La verdad mística existe para el individuo que experimenta el trance espiritual, pero para nadie más. En esto, como ya he sostenido anteriormente, se parece al conocimiento que se nos ofrece en las sensaciones más que al que nos proporciona el pensamiento conceptual. Tal pensamiento, su lejanía y abstracción, en la historia de la filosofía ha sido comparado frecuentemente de manera desfavorable con la sensación. Es un tópico de la metafísica que el conocimiento de Dios no puede ser discursivo, sino que ha de ser intuitivo, es decir, ha de ser construido en mayor medida según el patrón de lo que en nosotros se llama la sensación inmediata que siguiendo la proposición y el juicio. Pero nuestras sensaciones inmediatas, *nuestras* sensaciones, no se contentan con aquello que proporcionan los cinco sentidos, y hemos visto y veremos todavía que los místicos pueden negar enfáticamente que los sentidos tengan algún papel en el tipo más elevado de conocimientos que producen sus éxtasis.

En la iglesia cristiana siempre ha habido místicos. Aunque muchos fueron considerados sospechosamente, algunos ganaron el respeto de las autoridades. Las experiencias de éstos fueron consideradas normativas y se basó en ellas un sistema codificado de teología mística en el que cada cosa legítima encuentra su lugar[250]. La base del sistema es la «oración» o meditación, la elevación metódica del alma hacia Dios. Los niveles más elevados de experiencia mística pueden ser alcanzados por la práctica de la oración. Es extraño que el protestantismo, particularmente el

protestantismo evangélico, haya abandonado todo lo que era metódico en esta línea. Aparte de aquello a lo que pueda conducir la plegaria, la experiencia mística protestante parece haber sido casi exclusivamente esporádica. La reintroducción de la meditación metódica en nuestra vida religiosa ha sido abandonada en las manos de quienes buscan la salud de la mente (*mind-cure*).

La primera cosa a la que se debe aspirar en la oración es a desligar la mente de las sensaciones exteriores, ya que interfieren a través de su concentración en cosas ideales. Los manuales como *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, recomiendan al discípulo alejar las sensaciones mediante una serie gradual de esfuerzos por imaginar escenas piadosas. El punto álgido de este tipo de disciplina sería un monoideísmo semialucinatorio —por ejemplo, una figura de Cristo imaginaria que ocupase por completo la mente; las imágenes sensoriales de este género, ya sean literales o simbólicas, constituyen una parte muy importante en el misticismo[251]. Pero en algunos casos determinados la imaginería puede debilitarse por entero, y tiende a hacerlo en los éxtasis más elevados. El estado de conciencia se hace entonces no susceptible de descripción verbal. Los maestros místicos son unánimes en lo que respecta a este punto. San Juan de la Cruz, por ejemplo, uno de los mejores maestros, describe así la condición llamada «unión de amor» que, afirma, se alcanza por la «contemplación oscura». En ésta la deidad penetra el alma, pero de una forma tan oculta que el alma:

> «No encuentra los términos ni los medios, ni la comparación a la cual remitir la subliminidad de la sabiduría y la delicadeza de la sensación espiritual que la llena… Recibimos este conocimiento de Dios sin estar revestido de ningún tipo de imagen, en ninguna de las representaciones perceptibles de las que nuestra mente acostumbra a usar en otras ocasiones. Según esta circunstancia, ya que los sentidos y la imaginación no se utilizan, en este

conocimiento no obtenemos forma ni impresión, ni podemos dar ninguna explicación ni hacer ninguna semblanza aunque la sabiduría misteriosa y dulce nos llegue tan claramente a las partes más intimas del alma. Imaginad un hombre que ve un determinado tipo de cosa por vez primera en su vida. La puede entender, puede usarla y disfrutarla, pero no puede darle un nombre ni comunicar ninguna idea a pesar de que sólo se trate de una simple cosa sensible. Mucho más grave sería su impotencia cuando va más allá de los sentidos. Ésta es la peculiaridad del lenguaje divino. Cuanto más infundido, íntimo, espiritual y suprasensible es, tanto más excede a los sentidos, internos o externos, y les impone silencio… El alma, entonces, se encuentra como situada en una vasta y profunda soledad a la que no tiene acceso ninguna cosa creada, en un desierto inmenso y sin límites, un desierto que es más delicioso cuando más solitario está. Aquí, en este abismo de la sabiduría, el alma se alimenta de aquello que mana de las fuentes de la comprensión del amor… y reconoce la vileza, la insignificancia y la impropiedad de los términos que utilizamos, aunque sean muy educados y sublimes, cuando intentamos hablar de las cosas divinas con estos medios»[252].

No puedo pretender detallar aquí los numerosos estadios de la vida mística cristiana[253]; el tiempo no sería suficiente por un lado y, además, confieso que las subdivisiones y los nombres que encontramos en los libros católicos no me parece que representen nada objetivamente preciso. Tantos hombres, tantas muertes; imagino que estas experiencias místicas pueden ser tan infinitas como las peculiaridades genuinas de los individuos. Sus aspectos cognitivos, su valor como revelaciones, es lo que nos interesa directamente y es fácil mostrar a través de algunas citas la fuerte impresión que dejan de nuevas profundidades de verdad.

Santa Teresa es la experta entre los expertos en describir estas condiciones, así que pasaré inmediatamente a lo que ella escribe sobre una de las más elevadas, la «oración de unión».

> «En la oración de unión —dice santa Teresa—, el alma está completamente despierta con respecto a Dios, pero completamente dormida en lo que respecta a las cosas de este mundo y como si estuviese desprovista de todo sentimiento e, incluso si así quisiera, no podría pensar en nada. Así, pues, no necesita utilizar ningún artificio para detener el uso de su comprensión, queda tan impresionada con la inactividad que no sabe lo que ama, ni cómo lo hace, ni lo que desea. Resumiendo, está totalmente muerta para las cosas del mundo y vive solamente en Dios… No sé ni tan siquiera si en este estado le queda suficiente vida para respirar. Me parece que no o, al menos, si respira no se da cuenta. Su intelecto estaría dispuesto a entender alguna cosa de lo que le está pasando, pero ahora tiene tan poca fuerza que no puede actuar en ningún sentido. Por eso una persona que cae en un desfallecimiento profundo parece muerta…
>
> »Así, Dios, cuando levanta a un alma en unión con él mismo, suspende la acción natural de todas sus facultades. No ve, ni oye, ni comprende, mientras está unida a Dios. Pero este tiempo siempre es corto e incluso parece más corto de lo que es. Dios se instala en el interior de esta alma de tal manera que, cuando ella vuelve en sí, le es completamente imposible dudar que ha estado en Dios y Dios en ella. Esta verdad queda impresa en ella con tanta fuerza que, incluso si pasan muchos años sin que vuelva, no puede olvidar el favor que ha recibido ni dudar de su realidad. Si, sin embargo, preguntáis cómo es posible que el alma pueda ver y entender que ha estado en Dios, si durante la unión no tiene ni vista ni puede

entender nada, contesto que no lo ve entonces, sino que lo ve claramente más tarde, cuando ha vuelto en sí, y no por una visión sino por una certeza que habita en ella y que sólo Dios le puede dar. Conocí una persona que ignoraba la verdad de que el modo de ser de Dios en todas las cosas ha de ser por pretensión, por poder o por esencia, pero que después de haber recibido la gracia de la que hablo creyó en esta verdad de la manera más firme. De tal forma que, al consultar a un hombre semierudito que era tan ignorante sobre este punto como ella lo había sido antes de ser iluminada, cuando él replicó que Dios está en nosotros sólo por "gracia", ella no le creyó, tan segura estaba de la respuesta verdadera. Cuando consultó a los doctores más sabios, confirmaron su creencia, cosa que la consoló mucho…

»Pero, repetiréis, ¿cómo *puede* tenerse esta certeza de cosas que no se ven? Esta pregunta no puedo responderla. Éstos son secretos de la omnipotencia de Dios que no me corresponde penetrar. Todo lo que sé es que digo la verdad, y nunca creeré que ningún alma que no posea esta certeza haya estado realmente unida a Dios»[254].

Los tipos de verdad percibidos por caminos místicos, ya sean sensitivos o extrasensitivos, son diversos. Algunos se relación con este mundo: visiones del futuro, lectura de corazones, la comprensión repentina de textos, el conocimiento de hechos lejanos, por ejemplo, pero las revelaciones más importantes son teológicas o metafísicas.

«San Ignacio confesó un día al padre Laynez que una sola hora de meditación en Manresa le había enseñado más verdades sobre cosas celestiales que todas las enseñanzas de todos los doctores juntos… Un día de oración en las gradas del coro de la iglesia dominicana le hizo ver de una manera precisa el plan de la divina sabiduría en la

creación del mundo. En otra ocasión, durante una procesión, su espíritu fue arrebatado por Dios y se le concedió que contemplase, en forma de imágenes adecuadas a la débil comprensión de un habitante de la tierra, el profundo misterio de la Santísima Trinidad. Esta última visión llenó su corazón con tal suavidad que su solo recuerdo, más tarde, le hacía derramar muchas lágrimas»[255].

Algo similar cuenta santa Teresa:

> «Un día, estando en oración, se me concedió percibir en un instante cómo todas las cosas son percibidas y contenidas en Dios. No las percibí en su forma propia y, no obstante, la visión que tuve era de gran claridad y quedó impresa vívidamente en mi alma. Fue una de las señales más importante que entre todas sus gracias el Señor me concedió […], la visión fue tan sutil y delicada que el entendimiento no pudo alcanzarla […]»[256].

Sigue diciendo que era como si la Deidad fuese un diamante enorme y extremadamente límpido en el que todas nuestras acciones se encontraban contenidas de manera tal que su pecadora esencia aparecía más evidente que nunca. Un día, explica, mientras recitaba el Credo de san Atanasio:

> «Nuestro Señor me hizo comprender de qué manera Dios puede habitar entre las personas. Me lo hizo ver tan claramente que me sentí tan extremadamente confundida como confortada […] y ahora, cuando pienso en la Santa Trinidad, o escucho que se habla de ella, entiendo cómo las tres personas adorables forman un solo Dios y experimento una felicidad inenarrable».

Todavía en otra ocasión le fue dado a santa Teresa ver y entender de qué modo la Madre de Dios había sido admitida en el lugar que ocupa en el cielo[257].

La exquisitez de algunos de esos estados parece encontrarse más allá de todo lo conocido a través de la conciencia ordinaria. Es evidente que implica indirectamente sensibilidades orgánicas que lo permitan, ya que de ello se habla como de algo demasiado extremo para ser soportado y al límite del dolor físico[258], pero constituye un placer demasiado sutil y penetrante para ser expresado en palabras vulgares. Las llamadas de Dios, las heridas de su lanza, las referencias a la ebriedad y a la unión nupcial figuran en la fraseología mediante la que se simboliza. Tanto el intelecto como los sentidos desfallecen en los estados superiores del éxtasis: «Si nuestro entendimiento comprende —dice santa Teresa— es de una forma que le es desconocida y no puede entender nada de lo que comprende. Por mi parte, yo no creo que comprenda nada porque, como he dicho, no se entiende lo que se hace. Confieso que todo esto es un misterio en el que estoy perdida»[259]. En la condición llamada *raptus* o éxtasis por los teólogos, la respiración y la circulación se encuentran tan menguadas que los doctores se cuestionan si el cuerpo no quedará separado del alma. Nada como leer las descripciones de santa Teresa y las precisiones exactas que hace para persuadirse de que no se está tratando con experiencias imaginarias sino con fenómenos que, aunque raros, reproducen modelos psicológicos perfectamente definidos.

Para la ciencia médica, tales éxtasis tan sólo significan estados hipnóticos inducidos e imitados, sobre una base intelectual de superstición y otra corporal de degeneración e histeria. Sin duda, estas condiciones patológicas han existido en muchos y posiblemente en todos los casos, pero este hecho no nos dice apenas nada sobre el valor para el conocimiento de la conciencia que inducen. Para emitir un juicio espiritual de estados tales, no debemos contentarnos con la terminología médica superficial, sino que debemos inquirir sus resultados para la vida.

Parece que sus frutos han sido diversos. La estupefacción no parece del todo ausente como consecuencia; recordaréis la impotencia de la pobre Margarita María Alacoque en la cocina y en el aula. Muchos otros que vivieron en éxtasis habrían muerto de no ser por el cuidado que les dispensaron sus discípulos y admiradores. Este vivir «en otro mundo» favorecido por la conciencia mística hace que esta superabstracción de la vida práctica tenga una particular tendencia a presentarse en místicos dotados de un carácter natural pasivo y un intelecto débil, pero en las mentes y caracteres fuertes encontramos resultados opuestos. Los grandes místicos españoles, que llevaron el hábito del éxtasis tan lejos como cualquier otro haya podido llevarlo, parecen haber mostrado, la mayoría de ellos, un espíritu y una energía indomables, si consideramos los trances en los que se deleitaban.

San Ignacio fue un místico, pero su misticismo hizo de él uno de los grandes hombres de acción más poderosos que nunca existieron. San Juan de la Cruz, al escribir sobre las intuiciones y los «toques» por los que Dios penetra en la sustancia del alma, nos dice que:

> «La enriquecen de manera maravillosa. Una sola de ellas puede ser suficiente para abolir de un solo golpe algunas imperfecciones de las que el alma, durante toda su vida, ha intentado librarse, y dejarla adornada de virtudes y llena de dones sobrenaturales. Una sola de estas consolaciones intoxicadoras la puede recompensar de todas las obras emprendidas en vida, aunque sean innumerables. El alma, investida de un valor invencible y llena de deseo apasionado de sufrir por su Dios, es entonces presa de un tormento extraño, el de no poder sufrir bastante»[260].

Santa Teresa es así de enfática y mucho más detallista. Seguramente recordaréis aquel fragmento que cité de ella en la primera conferencia[261]. Hay numerosas páginas similares en su autobio-

grafía. ¿En qué lugar de la literatura se da un relato más evidentemente veraz de la formación de un nuevo centro de energía espiritual que el que se percibe en su descripción de los efectos de determinados éxtasis que al partir dejan el alma en un nivel superior de excitación emocional?

> «A menudo, enferma y nerviosa, con dolores horribles antes del éxtasis, el alma surge de este éxtasis admirablemente dispuesta a la acción y llena de salud [...] como si Dios hubiese deseado que el propio cuerpo, obediente a los deseos del alma, compartiese la felicidad del alma [...]. El alma, después de este favor, está animada de un grado tan elevado de valor que si en aquel momento el cuerpo fuera cortado a trozos por la causa de Dios, todo lo que sentiría sería el más vivo consuelo. Entonces es cuando las promesas y las resoluciones heroicas nos surgen en profusión, deseos elevados, el horror del mundo y la clara percepción de nuestra propia nadería [...]. ¿Qué imperio es comparable al de un alma que, desde esta cima sublime donde Dios la ha elevado, ve todas las cosas de la tierra a sus pies y ninguna de ellas la cautiva? ¡Qué avergonzada está de las anteriores ataduras! ¡Qué sorprendida por su ceguera! ¡Qué gran piedad siente por aquellos que reconoce todavía envueltos en la oscuridad! [...]. Se lamenta de haber sido sensible a los momentos de honor, a la ilusión que le hacía percibir honor lo que el mundo así denominaba. Ahora, en este momento, sólo lo ve como una mentira de la que el mundo es su víctima. Descubre, en la nueva luz procedente de lo alto que en el honor genuino no hay nada falso, que ser fiel a este honor es dar nuestro respeto a aquello que lo merece realmente y considerar las cosas que perecen y no son agradables a los ojos de Dios como nada o menos que nada. Ríe cuando ve personas graves,

personas de oración, que se preocupan por estos momentos honorables por los que ahora ella siente un profundo menosprecio. Es acorde con la dignidad de su posición actuar así, pretendidamente los hace más útiles a los demás, pero ahora sabe que despreciando la dignidad de su posición por el puro amor de Dios, harían más bien en un solo día que el que harían en diez años si la conservan [...]. Ríe sola cuando piensa que hubo un tiempo en su vida en el que hacía caso del dinero y lo deseaba [...]. ¡Oh, si los seres humanos se pusieran de acuerdo en considerarlo un barro inútil, qué armonía habría en el mundo! ¡Con qué amistad nos trataríamos los unos a los otros si nuestro interés por el honor y el dinero desapareciera de la tierra! Por mi parte me parece que sería un remedio para nuestras enfermedades»[262].

Por consiguiente, los estados místicos pueden volver más enérgica el alma en aquello que favorece su inspiración. Pero esto podría considerarse como una ventaja sólo en el caso de que la inspiración fuese verdadera. Si la inspiración resultase errónea, la energía sería mucho más ilegítima y equivocada. De manera que volvemos a encontrarnos ante el problema de la verdad que ya señalamos al final de la conferencia sobre la santidad. Recordaréis que pasamos al misticismo para alcanzar alguna luz sobre la verdad. Los estados místicos ¿establecen la verdad de aquellas opciones teológicas en las que se enraíza la vida santa?

A pesar de la imposibilidad de una autodescripción articulada, los estados místicos en general sostienen una corriente teórica bien precisa. Es posible dar el resultado de la mayoría de ellos en términos que apuntan hacia direcciones filosóficas definidas. Una de esas direcciones es el optimismo y la otra es el monismo. Entramos en los estados místicos desde fuera de la conciencia ordinaria como de menos a más, como de la pequeñez a la vastedad y, al propio tiempo, como de la inquietud al descanso. Los consi-

deramos estados reconciliadores, unificadores. Apelan en nosotros a la función del sí más que a la del no. En ellos lo ilimitado absorbe los límites y cierra la cuenta pacíficamente. La negación de cualquier adjetivo que podáis proponer para la verdad última —Él, el Yo, el Atman, ha de ser descrito sólo como ¡No! ¡No!, afirman los Upanishads[263]—, a pesar de que en la superficie parece una función del no, es una negación formulada en nombre de un sí más profundo. Quien llama absoluto a alguna cosa en particular, o dice es *esto*, parece descartar expresamente ser *aquello*, es como si lo disminuyese. Por lo tanto rechazamos el «esto», negando a su vez la negación que nos parece que compromete, en interés de una actitud afirmativa superior que nos satisface. El origen del misticismo cristiano es Dionisio el Areopagita. Describe la verdad absoluta exclusivamente a través de negaciones.

> «La causa de todas las cosas no es ni el alma ni el intelecto; no tiene imaginación, ni opinión, ni razón ni inteligencia; ni es razón ni inteligencia; no es palabra ni pensamiento. No es ni nombre, ni orden, ni magnitud, ni insignificancia, ni igualdad, ni desigualdad, ni similitud ni disimilitud. No está derecha, ni se mueve, ni está quieta […]. No es esencia, ni eternidad ni tiempo. Ni tan siquiera pertenece al pensamiento. No es ni ciencia ni verdad. No tiene realidad ni sabiduría; ni uno, ni unidad, ni divinidad ni bondad; ni tan sólo espíritu tal como lo conocemos», etc., *ad libitum*[264].

Pero estas calificaciones no las rechaza Dionisio porque apenas alcancen, sino porque las excede infinitamente; se sitúa por encima de ellas. La verdad absoluta es *super*luminosa, *super*esplendorosa, *super*esencial, *super*sublime, *super* todo lo que puede nombrarse. Como Hegel en su lógica, los místicos viajan hacia el polo positivo de la verdad sólo por el *Methode der Absoluten Negativität*[265].

De aquí derivan las expresiones paradójicas que tanto abundan en los escritos místicos. Como cuando Eckhart habla del desierto tranquilo de la divinidad «donde nunca hubo una diferencia, ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo; donde no hay nadie y donde la energía del alma alcanza mayor paz que en ella misma»[266]. O como cuando Böhme habla del *Amor Original*, que «puede compararse a la *Nada* ya que es más profundo que cualquier cosa, y es como nada respecto a las otras cosas, puesto que no es comprensible por ninguna de ellas. Y porque es nada respectivamente, en consecuencia está libre de todas las cosas, y es tan excelente que no hay nombre que pueda decir lo que es, ya que no hay nada con lo que pueda compararse o expresarlo»[267]. O cuando Angelus Silesius canta: *Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt Kein Nun noch Hier; Je mehr du nach ihm greiffst, je mehr entwind er dir*[268].

Con este uso dialéctico de la negación como forma de transición hacia clases más elevadas de afirmación, está correlacionado el elemento más sutil de las contraposiciones de la moral en la esfera de la voluntad personal. Desde que la negación del yo finito y sus exigencias, y el ascetismo, se encuentran en la experiencia religiosa como únicas puertas hacia la vida más trascendente y consagrada, este misterio moral se entreteje y se combina con el misterio intelectual en todos los escritores místicos.

> «El Amor —continúa Böhme— no es Nada ya que cuando has abandonado totalmente la Criatura y aquello que es visible, y te has convertido en Nada, entonces estás en el Uno eterno, que es Dios mismo y sentirás en ti la virtud más elevada del Amor [...]. El tesoro de tesoros para el alma se alcanza cuando arriba Alguna cosa a esta Nada de la que pueden ser creadas todas las cosas. El alma dice *nada tengo*, ya estoy literalmente despojada y desnuda; *nada puedo hacer, nada soy*, ya que todo lo que soy es una imagen del Ser, y sólo Dios es para mí YO SOY; y así

sentada en mi propia nulidad, glorifico al Ser eterno y *no deseo nada* para mí, de manera que Dios lo desee todo por mí, siendo para mí Dios y todas las cosas»[269].

En el lenguaje de san Pablo: *yo vivo, pero no yo sino Cristo vive en mí*. Sólo cuando alcanzo a ser nada puede entrar Dios, y no hay diferencia entre su vida y la mía[270].

La superación de todas las barreras usuales entre el individuo y el Absoluto es la gran aportación mística. En los estados místicos nos hacemos uno con el Absoluto y nos damos cuenta de nuestra unidad; y ésta es la tradición mística triunfante y eterna, que apenas se altera por las diferencias de clima y de credo. En el hinduismo, en el neoplatonismo, en el sufismo, en el misticismo cristiano encontramos la misma nota recurrente, de manera que sobre las manifestaciones místicas existe una unanimidad eterna que debería hacer pensar y reflexionar, y que ocasiona que los místicos clásicos no tengan, tal como se ha dicho, una fecha de nacimiento ni una tierra natal. Hablando perpetuamente de la unidad del hombre con Dios, su discurso antecede a cualquier lenguaje y no envejece[271].

«Esto eres tú», dicen los upanishads, y los vedantas añaden: «Ni una parte ni un modo de Esto, sino idénticamente Esto, el Espíritu absoluto del Mundo»; «Como el agua pura vertida sobre agua pura queda igual, así, oh, Gautama, el Yo de un pensador es el que sabe. Agua en agua, fuego en fuego, éter en éter, nadie los puede distinguir; de igual manera sucede con el hombre cuya mente ha penetrado en el Yo»[272]. «Todo hombre —dice el sufi Gulshan-Râz— cuyo corazón no está ya sacudido por duda ninguna, sabe con certeza que no existe ningún ser salvo el Único [...]. En su majestad divina, el *yo*, el *nosotros*, el *tú*, no se diferencian, porque en el Único no puede haber distinción. Cada ser anulado y separado completamente de sí mismo, oye que fuera de él resuena esta voz y este eco: *Soy Dios*, y posee una manera de existir eterna y ya no está sujeto a la muerte»[273]. En la visión

de Dios, afirma Plotino, «lo que percibe no es nuestra razón, sino alguna cosa anterior y superior a ella [...]. Quien así percibe no percibe realmente, no distingue o imagina dos cosas. Cambia, deja de ser él, no conserva nada de él. Absorto en Dios, es uno con Él, como el centro de un círculo que coincide con otro centro»[274]. «Aquí —escribe Suso— muere el espíritu y al propio tiempo está vivo en las maravillas de la Divinidad [...], y se pierde en la calma de la gloriosa oscuridad deslumbradora y en la unidad simple y desnuda. En la ausencia de forma es donde se encuentra la gloria más alta»[275]. *«Ich bin so gross als Gott* —canta de nuevo Angelus Silesius—, *Er ist als ich so klein; Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein»*[276].

En la literatura mística se encuentran continuamente frases tan autocontradictorias como «oscuridad deslumbrante», «silencio rumoroso», «desierto fecundo». Demuestran que el elemento a cuyo través mejor nos habla la verdad mística no es la conversación conceptual, sino más bien la música. Muchos textos místicos son, de hecho, apenas otra cosa que composiciones musicales.

> «Quien escuche la voz de Nada, el "Sonido sin Sonido", y lo comprenda, ha de aprender la naturaleza de Dhâranâ [...]. Cuando a él mismo su forma le parezca irreal, como le parecen al despertar todas las formas que ve en sueños; cuando deja de oír los muchos, puede discernir el Uno —el sonido interior que sofoca al exterior [...]. Ya que cuando el alma oiga, recordará. Entonces, la *voz del silencio* hablará por el oído interior [...]. Ahora, tu *Yo* está perdido en el *Yo*, tú, en el *Tú*, fusionado en aquel Yo del que irradiaste primero [...]. ¡Fíjate bien!, has llegado a ser la luz, has llegado a ser el Sonido y tu Señor y tu Dios. Eres Tú Mismo el objeto de toda tu búsqueda, la Voz intacta que resuena a través de la eternidad, libre

de todo cambio, del pecado, los siete sonidos en uno, la Voz del Silencio. *Om tat Sat*»[277].

Estas palabras, si no os provocan la sonrisa al oírlas, probablemente pulsen cuerdas en vosotros que la música y el lenguaje tañen juntas. La música nos transmite mensajes ontológicos que la crítica no ontológica no puede contradecir, aunque pueda reírse de nuestra locura al tomarla en serio. Hay una vertiente en el pensamiento que ronda estas cosas, que desde allí algo murmura mezclándose con las operaciones de nuestro entendimiento, así como las aguas del océano infinito envían sus olas a romperse entre las piedras de las costas.

«Aquí comienza el mar que no termina hasta el fin del mundo. Desde donde estamos,

Podríamos conocer la marca del mar más allá de estas olas que brillan,

Deberíamos saber lo que nunca ha sabido ningún hombre, ni ojo humano nunca ha examinado.

Ah, pero aquí el corazón del hombre se agita, suspirando por la oscuridad con venturosa alegría,

Alejándose de la costa, de la última costa. Delante de la inmensidad del mar»[278].

La doctrina, por ejemplo, de que la eternidad no tiene tiempo, que nuestra «inmortalidad», si vivimos en lo eterno, no es tanto del futuro sino del ahora y aquí, que tan a menudo encontramos expresada en determinados círculos filosóficos, encuentra su soporte en un «¡Escucha, escucha!», o en un «amén» que flota sobre ese nivel misteriosamente más profundo[279]. Reconocemos la contraseña para penetrar la región mística apenas la oímos, pero no podemos utilizarla nosotros mismos, sólo ella posee la custodia de la «contraseña original»[280].

He esbozado los aspectos generales de la conciencia mística de manera extremadamente breve e insuficiente, pero tan ajustada-

mente como he podido en el tiempo de que disponemos. *En conjunto es panteísta y optimista o, como mínimo, lo contrario de pesimista. Es antinaturalista y armoniza mejor con el renacimiento espiritual y con los llamados estados mentales de otros mundos*.

Mi próxima tarea consiste en inquirir si podemos invocar la conciencia mística como argumento de autoridad. ¿Proporciona alguna *garantía para la verdad* del renacimiento espiritual y para la sobrenaturalidad y el panteísmo que estimula? Debo dar una respuesta tan concisamente como pueda.

Brevemente mi respuesta es como sigue. La dividiré en tres partes:

1. Los estados místicos, cuando están plenamente desarrollados, normalmente son, y tienen derecho a serlo, una autoridad absoluta para el individuo que visitan.

2. De ellos no emana ninguna autoridad que convierte en deber el aceptar críticamente sus revelaciones por quienes quedan al margen de ellos.

3. Niegan la autoridad de la conciencia no mística o racional, basada sólo en el entendimiento y los sentidos. Demuestran que esta última tan sólo es un tipo de conciencia. Abren la posibilidad de otros órdenes de verdad en los que podemos libremente continuar teniendo fe.

Trataré estos puntos de uno en uno.

1

Como hechos psicológicos, los estados místicos de tipo bien pronunciado y enfático constituyen normalmente una autoridad para aquellos que los experimentan[281]. Han estado «allí» y lo conocen bien. En vano el racionalismo se lamenta. Si la verdad mística que alcanza a un hombre demuestra ser una fuerza vital, ¿qué autoridad tenemos la mayoría para decirle que viva de otra manera? Podemos encerrarlo en una prisión o en un manicomio, pero no podemos cambiarle la mente —por lo general sólo con-

seguiremos unirlo más tercamente a sus creencias[282]. Se ríe de nuestros más arduos esfuerzos y, por lo que respecta a la lógica, escapa a nuestra jurisdicción. Nuestras propias creencias «racionales» están basadas en una evidencia exactamente de naturaleza similar a la que los místicos aducen como propia. Nuestros sentidos nos garantizan ciertas *realidades*, pero las experiencias místicas son percepciones tan directas *de hecho* para quienes las tienen como cualquier sensación lo pueda ser para nosotros. Los documentos muestran que, incluso aunque los cinco sentidos quedaran en suspenso, son absolutamente sensibles en su cualidad epistemológica, si se me perdona tan bárbara expresión —es decir, son evidencias cara a cara de aquello que parece existir con carácter inmediato.

Resumiendo, pues, el místico es *invulnerable* y ha de dejársele, nos guste o no, en el disfrute tranquilo de su credo. La fe, dice Tolstoi, es aquello que da vida a los hombres, y los estados de fe y el estado místico son términos prácticamente intercambiables.

2

Debo añadir, sin embargo, que los místicos no tienen derecho alguno a exigir que debemos aceptar el carácter liberador de sus peculiares experiencias si nosotros quedamos fuera de ellas y no nos sentimos estimulados particularmente. Lo máximo que pueden pedirnos es admitir que establecen una presunción unánime. Obtienen un consenso y consiguen un resultado inequívoco, y sería sorprendente, dirían los místicos, que este tipo de experiencia unánime resultase ser del todo equivocado. A la postre, esto sería simplemente una apelación al consenso, como la apelación del racionalismo por otra parte; y la apelación al consenso no tiene fuerza lógica. Si lo aceptamos es por razones «sugerentes» y no lógicas; seguimos a la mayoría porque hacerlo conviene a nuestra vida.

Pero incluso la presunción de unanimidad de los místicos está lejos de ser clara. Temo haber simplificado la verdad al caracterizar los estados místicos de panteístas, optimistas, etc.; lo he hecho por razones de exposición y por mantenerme lo más cercano a la tradición mística clásica. El misticismo religioso clásico, hemos de confesar, sólo es un «caso privilegiado», un *extracto* mantenido con cierta verosimilitud mediante la selección de los especímenes más adecuados y su preservación en «escuelas». Está cortado de un todo mucho más grande, y si tomamos seriamente la porción más grande, como el misticismo religioso lo ha hecho históricamente, encontramos que la supuesta unanimidad desaparece en buena medida. Para empezar, incluso el propio misticismo religioso, que acumula tradiciones y crea escuelas, es mucho menos unánime de lo que he admitido. La Iglesia cristiana ha sido tan indulgente y antinómica como con el ascetismo[283].

Es dualista en la filosofía *sankhí* y monista en la de los vedas; yo lo he llamado panteísta, pero los grandes místicos españoles no tienen nada de panteístas. Son mentes no metafísicas, con algunas excepciones, para quienes la «categoría de personalidad» es absoluta. La «unión» del hombre con Dios es para ellos mucho más parecida a un milagro ocasional que a una identidad original[284]. Aparte de la felicidad común a todos ellos, es muy diferente el misticismo de Walt Whitman, Edward Carpenter, Richard Jeffries y otros panteístas naturalistas, del misticismo de género más estrictamente cristiano[285]. El hecho es que el sentimiento místico de expansión, de unión y emancipación no tiene ningún contenido específico intelectual propio. Es capaz de establecer alianzas matrimoniales con material proporcionado por las filosofías y teologías más diversas, con la sola condición de que encuentren un lugar en su estructura para su peculiar talante emocional. No tenemos derecho, por lo tanto, a invocar su prestigio indistintamente en favor de ninguna particular creencia sobre el mundo, tal como el idealismo absoluto, la identidad mo-

nista absoluta o la bondad absoluta. Sólo está relativamente a favor de todas estas cosas —trasciende la común conciencia humana en la dirección que indican.

Aquí termino con el misticismo religioso propiamente dicho. Pero todavía quedan algunas cosas que decir, ya que el misticismo religioso sólo constituye la mitad del misticismo. La otra mitad no ha acumulado tradiciones, excepto aquellas que proporcionan los manuales psiquiátricos. Abrid cualquier libro de éstos y encontraréis abundantes casos en los que las «ideas místicas» aparecen citadas como síntomas característicos de estados mentales débiles o alucinados. En la psicosis delirante, la paranoia, como a veces la llaman, podemos encontrar un misticismo *diabólico*, un género de misticismo religioso vuelto del revés. La misma sensación de importancia inefable en los sucesos más pequeños, idéntica atribución de nuevos significados de textos y palabras, las mismas voces y visiones, solicitaciones y cometidos, análogo control de poderes extraños, aunque esta vez la emoción resulte pesimista: en lugar de consuelo obtenemos desolación, los significados son temibles y los poderes enemigos de la vida. Es evidente que desde el punto de vista de su mecanismo psicológico, el misticismo clásico y estos misticismos inferiores surgen del mismo nivel mental, de esa inmensa región subliminal o transmarginal cuya existencia comienza a ser admitida por la ciencia, pero de la que realmente se conoce bien poco. Esta región contiene toda clase de materia: «serafín y serpiente» habitan allí codo con codo. Proceder de la región subliminal no es ninguna credencial infalible. Lo que llega ha de ser tamizado y contrastado, y ha de aceptar asimismo el reto de la confrontación con el contexto y la experiencia total, igual que lo que procede del mundo exterior de los sentidos. Su valor ha de ser determinado por métodos empíricos, siempre que nosotros mismos no seamos místicos.

De nuevo repito, en consecuencia, que los no místicos no tienen obligación alguna de reconocer en los estados místicos una autoridad superior que les confiere su naturaleza intrínseca[286].

3

Sin embargo, la existencia de estados místicos echa abajo la pretensión de que los estados no místicos son una especie de dictadores únicos y últimos de lo que podemos creer. Como norma, los estados místicos añaden simplemente un significado sobresensible a los datos ordinarios externos de conciencia. Son excitaciones como las emociones amorosas o la ambición, regalos a nuestro espíritu por los que los hechos, antes objetivos para nosotros, alcanzan ahora una nueva significación y establecen una nueva conexión con nuestra vida activa. No contradicen a los hechos como tales, ni niegan nada que nuestros sentidos hayan captado[287]. Más bien es el crítico racionalista el que juega el papel de detractor en la controversia, y sus negativas carecen de fuerza, ya que nunca puede existir un estado de hecho al que no se pueda añadir verosímilmente un nuevo significado, siempre que la mente ascienda a un punto de vista más globalizador. Siempre ha de quedar abierta la cuestión de si los estados místicos pueden o no ser puntos de vista superiores, ventanas a través de las cuales la mente mira un mundo más extenso e inclusivo. La diferencia entre las panorámicas desde las más diversas ventanas místicas no ha de impedirnos que sostengamos esta suposición. En ese caso, el mundo más amplio probaría que posee una constitución variada, como la propia de este mundo, y nada más. Tendría sus regiones celestiales y las infernales, sus momentos de tentación y los de salvación, sus experiencias válidas y las falsas, igual que las posee también nuestro mundo aunque, de todas formas, sería un mundo más amplio. Habríamos de utilizar sus experiencias seleccionando, subordinando, y sustituyendo tal como es costumbre en este mundo natural; temeríamos tanto al error como ahora, pero el análisis de ese mundo más amplio de

significados, y el trato serio con él, podrían constituir, a pesar de cualquier perplejidad, estadios indispensables en nuestra aproximación a la plenitud final de la verdad.

Pienso que debemos dejar el tema aquí. Los estados místicos no ejercen autoridad especial debido simplemente al hecho de ser estados místicos. Pero los que son superiores apuntan hacia direcciones a las que tienden los sentimientos religiosos, incluso en hombres no místicos. Hablan de la supremacía del ideal, de inmensidad, de unión, de salvación y de reposo. Nos ofrecen *hipótesis*, hipótesis que voluntariamente ignoramos pero que, en calidad de pensadores, posiblemente no podemos subvertir. El supernaturalismo y el optimismo a que pueden inducirnos, interpretados de una u otra forma, pueden ser, después de todo, percepciones más verdaderas del significado de esta vida.

«¡Oh, un poco más y es demasiado; un poco menos y se pierden mundos!». Puede ser que la posibilidad y legitimación de esos géneros de misticismo sean todo lo que nuestra conciencia religiosa requiere para vivir. En la última conferencia habré de intentar convenceros que éste es el caso. Mientras tanto, estoy seguro que para muchos de mis lectores esta dieta es demasiado escasa. Si el supernaturalismo y la unión interior con la divinidad son verdaderos creo, entonces, que hemos de admitir no tanto la posibilidad como la necesidad de creer. La filosofía siempre ha pretendido que prueba la verdad religiosa con argumentos inapelables, la construcción de filosofías de este tipo ha sido una función preferida de la vida religiosa, si utilizamos este término en el sentido histórico. Pero la filosofía religiosa constituye un tema inmenso y en la próxima conferencia sólo puedo dar el breve vistazo que mis límites permiten.

Conferencia XVIII. La filosofía

El tema de la santidad nos sitúa frente a la cuestión siguiente: la experiencia de la presencia divina ¿es una sensación de algo objetivamente cierto? De entrada recurrimos al misticismo buscando una respuesta, y encontramos que aunque el misticismo desea resueltamente corroborar la religión, es demasiado privado (y también demasiado diverso) en sus manifestaciones para poder pretender una autoridad universal. La filosofía ofrece, por el contrario, resultados que pretenden ser universalmente válidos, de manera que, con nuestra nueva pregunta, pasamos a la filosofía. ¿Puede pretender dar la filosofía garantía de veracidad de la intuición de la divinidad para el hombre religioso?

Imagino que muchos de vosotros comenzáis a adivinar mi propósito. He cuestionado la autoridad del misticismo, diréis, y probablemente la próxima cosa que haré será intentar desacreditar la de la filosofía. Esperáis que acabe diciendo que la religión sólo es una cuestión de fe, basada en un sentimiento vago o en la vívida sensación de la realidad de las cosas no visibles de las que di tantos ejemplos en la segunda conferencia y en la precedente sobre el misticismo. Es esencialmente privada e individualista, excede siempre nuestras capacidades de formulación, y aunque con toda probabilidad siempre habrá intentos de verter su contenido en un molde filosófico —los hombres son así—, tales intentos constituyen procesos secundarios que de ninguna manera aumentan la autoridad, ni garantizan la veracidad de los sentimientos de los que derivan sus estímulos y de los que toman to-

do el poder de convicción que pueden poseer. Resumiendo, pues, sospecháis que intento defender el sentimiento a expensas de la razón, para rehabilitar lo primitivo e irreflexivo y para disuadiros de confiar en cualquier teología que merezca este nombre.

Hasta cierto punto he de admitir que tenéis razón. Creo que el sentimiento es la fuente más profunda de la religión y que las fórmulas filosóficas y teológicas son productos secundarios, al igual que traducciones de un texto a otra lengua. Pero todas estas afirmaciones son equívocas por su brevedad, y me tomará toda la hora explicaros exactamente lo que pretendo decir.

Cuando sostengo que las fórmulas teológicas son productos secundarios, quiero decir que, en un mundo en el que nunca ha existido un sentimiento religioso, nunca puede formularse ninguna teología filosófica. Dudo de si la desapasionada contemplación intelectual del universo, separada, por un lado, de la infelicidad interior y la necesidad de liberación, y, por otro, de la emoción mística habrían dado nunca como resultado filosofías religiosas como las que poseemos hoy. Los hombres habrían partido de explicaciones animistas del hecho natural, y las habrían comparado con otras científicas, como han hecho ahora. En la ciencia habrían dejado una cierta dosis de «investigación psíquica», probablemente al igual que ahora habrían de admitir de nuevo alguna participación de la misma. Pero las especulaciones de alto vuelo, como las propias de la teología dogmática o idealista, no tendrían ningún motivo para ponerlas en cuestión al no sentir necesidad de comerciar con semejantes deidades. Estas especulaciones, me parece, han de clasificarse como *super*creencias, construcciones producidas por el intelecto en direcciones originalmente sugeridas por el sentimiento.

Sin embargo, incluso si el primer estímulo de la filosofía religiosa fue proporcionado por el sentimiento, ¿no podía haber tratado el tema sugerido por éste de una manera más elevada? El

sentimiento es individual e inexpresable, incapaz de dar cuenta de sí mismo. Permite que sus resultados sean enigmas y misterios, declina justificarlos racionalmente y a menudo desea incluso que pasen por paradójicos y absurdos. La filosofa toma la actitud opuesta. Su aspiración es rescatar del misterio y la paradoja todo el territorio que ella abarque. El ideal más acariciado de la razón siempre ha consistido en encontrar una salida desde la persuasión personal oscura y voluntariosa a la verdad objetivamente válida para todos los hombres, siendo la tarea de la razón redimir a la religión del individualismo nocivo y dar estatuto público y derecho universal a su capacidad liberadora.

Creo que la filosofía siempre tendrá la oportunidad de colaborar en su tarea[288]. Somos seres que pensamos y no podemos excluir el intelecto en cualquiera de nuestras funciones. Incluso en el soliloquio con nosotros mismos interpretamos nuestros sentimientos intelectualmente. Tanto nuestros ideales personales como nuestras experiencias religiosas y místicas han de interpretarse congruentemente con el tipo de representación que exige nuestro intelecto. El clima filosófico de nuestro tiempo nos condiciona inevitablemente. Además, estamos obligados a intercambiar nuestros sentimientos, y al hacerlo debemos hablar y utilizar fórmulas verbales abstractas y generales. Las concepciones y las construcciones son, así, parte necesaria de nuestra religión, y la filosofía tendrá que intervenir como mediadora entre concepciones opuestas y como moderadora del choque entre hipótesis conflictivas. Sería curioso que yo discutiese esto, cuando las presentes conferencias son (como se verá con mayor claridad de ahora en adelante) un intento laborioso por extraer, de entre las entrañas de la experiencia religiosa, algunos hechos generales que puedan ser definidos mediante fórmulas sobre las que todo el mundo pueda estar de acuerdo.

Con otras palabras, la experiencia religiosa espontánea e inevitable engendra mitos, supersticiones, dogmas, credos y teolo-

gías metafísicas, y la crítica de una serie de factores por los partidarios de otra. Últimamente ha sido posible establecer clasificaciones y comparaciones imparciales, junto a las críticas y anatemas que monopolizaban el intercambio entre credos. Estamos en los comienzos de una, así llamada, «Ciencia de las Religiones», y si estas conferencias pueden considerarse en alguna medida una contribución ínfima a esta ciencia, me sentiría feliz.

Pero todas estas operaciones intelectuales, ya sean constructivas o comparativas y críticas, presuponen experiencias inmediatas como tema. Son operaciones interpretativas e inductivas, operaciones *post factum*, paralelas al sentimiento religioso, no coordinadas con él y tampoco independientes de lo que se pretende indagar.

El intelectualismo religioso que intento desacreditar pretende ser algo completamente diferente. Se atribuye la construcción de objetos religiosos sólo desde las fuentes de la razón pura; extraer con la razón inferencias rigurosas desde hechos no subjetivos. Llama a sus conclusiones teología dogmática, o filosofía del absoluto, según el caso, pero no las titula ciencia de las religiones; las establece de una forma *a priori* y garantiza su veracidad. Los sistemas garantizados fueron siempre los ídolos de las almas ambiciosas. El sistema lo incluye todo y, sin embargo, es simple y directo, limpio, claro, estable, riguroso, verdadero, ¿qué refugio puede haber más ideal que el que ofrecería un sistema semejante a las almas ultrajadas por la turbulencia y la accidentalidad del mundo de las cosas sensibles? De acuerdo con todo esto, encontramos que en las escuelas teológicas de hoy, casi tanto como en las de ayer, existe un desprecio intencionado por la verdad meramente posible o probable y por los resultados que tan sólo pueden adquirirse individualmente. Tanto los escolásticos como los idealistas coinciden abiertamente en este desprecio; por ejemplo, John Caird, escribe lo que sigue en su *Introduction to the Philosophy of Religion*:

«La religión ha de ser una cosa del corazón, pero para elevarla de la región del capricho subjetivo y de la simple voluntariedad, y para distinguir entre lo verdadero y lo falso hemos de apelar a un modelo objetivo. Lo que penetra en el corazón antes ha de ser discernido por la inteligencia como *verdadero*, ha de verse como dotado por su propia naturaleza del *derecho* a dominar el sentimiento y como componente fundamental del principio por el que el sentimiento ha de juzgarse[289]. Al valorar el carácter religioso de los individuos, naciones o razas, la primera cuestión no estriba en saber qué sienten, sino qué creen y piensan; no si su religión es según se manifiesta emotivamente, con mayor o menor vehemencia y entusiasmo, sino cuáles son las *concepciones* de Dios y de las cosas divinas que constituyen la causa de esas emociones. El sentimiento es necesario para la religión, pero su carácter y su valor ha de ser determinado por el *contenido* racional o base intelectual de la religión y no por el sentimiento»[290].

El cardenal Newman, en su obra *The Idea of a University*, todavía presenta una idea más enfática de este menosprecio por el sentimiento[291]. La teología, afirma, es una ciencia en el sentido más estricto de la palabra. Os diré, insiste, que éstas son interpretaciones vagas y subjetivas [...], «evidencias físicas de la existencia de Dios», «religión natural», etc...

«Si —continúa— el Ser supremo es poderoso o preciso, tan poderoso como el telescopio o tan preciso como el microscopio, si su ley moral ha de determinarse simplemente por los procesos físicos de la estructura animal, o su voluntad inferida de los resultados inmediatos de los asuntos humanos, si su Esencia es tan elevada, profunda y amplia como el universo, si es así, confieso que no hay ninguna ciencia específica acerca de Dios; que la teología

> sólo es un nombre, y una demanda en su favor constituye una hipocresía. Entonces, por muy piadoso que sea pensar en Él, mientras el espectáculo del mundo o el razonamiento abstracto se desarrolla, esa piedad no es nada más que la poesía del pensamiento, o un adorno del lenguaje, una determinada visión de la Naturaleza que un hombre posee y otro no, que una mente privilegiada suprime, que otras, sin embargo, entienden que es admirable e ingeniosa y que, adoptándola, todos seríamos mejores. No es sino la teología de la Naturaleza, al igual que hablamos de la *filosofía* o el *drama* histórico, de la *poesía* de la infancia, de lo pintoresco, sentimental, humorístico o cualquier otra cualidad abstracta que el genio o el capricho del individuo, la moda del día o el concierto del mundo reconoce en cualquier conjunto de objetos que estén sometidos a su contemplación. No veo mucha diferencia entre confesar que no hay Dios y argüir que no puede saberse con certeza nada definido sobre Él». «Cuando yo hablo de Teología —continúa Newman—, no quiero referirme a ninguna de estas cosas: simplemente quiero decir *La Ciencia de Dios*, o las verdades que sabemos sobre Dios ordenadas en un sistema, al igual que tenemos una ciencia de las estrellas y la llamamos astrología o de la corteza terrestre y la llamamos geología».

En ambos fragmentos la conclusión es del todo elocuente: el sentimiento, que sólo es válido para el individuo, enfrentado con la razón, válida universalmente. La argumentación, de hecho, es perfectamente simple: la teología basada en la razón pura ha de convencer a los hombres universalmente. Si no lo hiciese, ¿en qué consistiría su superioridad? Si sólo formase sectas y escuelas, como las establecen el sentimiento y el misticismo, ¿cómo cumpliría su cometido de liberarnos del capricho y la voluntariedad

personales? Esta prueba práctica, perfectamente definida, de las pretensiones de la filosofía de fundamentar la religión en la razón universal simplifica mi modo de proceder actual. No necesito desacreditar a la filosofía mediante una crítica laboriosa de sus argumentos. Será suficiente que muestre como una cuestión histórica el fracaso de ser «objetivamente» convincente. De hecho, la filosofía fracasa. No destierra las diferencias individuales, funda escuelas y sectas como lo hace el sentimiento; creo, en efecto, que la razón lógica del hombre opera en este campo de la divinidad exactamente como siempre ha actuado en el amor, en el patriotismo, en la política o en cualquier otro de los asuntos de la vida en los que nuestras pasiones y nuestras intuiciones místicas fijan de antemano nuestras creencias. Encuentra argumentos para convencernos ya que, de hecho, *ha* de encontrarlos; amplifica y define nuestra fe, y la dignifica y le proporciona palabras y plausibilidad. Difícilmente la origina, menos puede ahora asegurarla[292].

Prestadme atención mientras recorro algunos de los argumentos de la vieja teología sistemática. Los encontraréis en los manuales protestantes y católicos, y más aún en los innumerables libros de texto que se han publicado desde la *Encíclica* del papa León XIII que recomendaba el estudio de santo Tomás. Primero echaré un vistazo a los argumentos por los que la teología dogmática prueba la existencia de Dios, después a aquellos por los que se establece su naturaleza[293].

Los argumentos sobre la existencia de Dios han resistido durante centenares de años los embates del criticismo no creyente, y sin desacreditarlos nunca por entero a los oídos de los hombres de fe, sin embargo, en su conjunto, estas críticas fueron disolviendo, lenta y eficazmente, la argamasa entre las junturas. Si ya tienes un Dios en quien crees, estos argumentos te reafirman en tu fe, si eres ateo, fracasan al pretender corregirte. Las pruebas son diversas; la llamada «cosmológica» razona desde la contin-

gencia del mundo a una Causa Primera que ha de contener todas las perfecciones presentes en el mundo. El «argumento del proyecto divino», que del hecho de que las leyes de la Naturaleza son matemáticas y sus partes se adaptan dócilmente una a otra, infiere que dicha causa es intelectual y positiva. El «argumento moral» afirma que la ley del deber presupone un legislador. El «argumento *ex consensu gentium*» sostiene que la extensión de la creencia en Dios y su enrizamiento en la naturaleza racional del hombre añadiría autoridad a esta afirmación.

Como acabo de decir, no discutiré técnicamente estos argumentos. El solo hecho de que todos los idealistas, a partir de Kant, se hayan creído en el derecho de rechazarlos o menospreciarlos muestra que no son lo bastante sólidos para servir como fundamento suficiente de la religión. Razones absolutamente impersonales habrían de mostrar un convencimiento más general. La causalidad, en efecto, es un principio demasiado oscuro para soportar el peso de toda la estructura de la teología. En cuanto al argumento del proyecto divino, observad cómo las ideas darwininas lo revolucionaron radicalmente. Concebidas como lo hacemos hoy en día, como salidas afortunadas de procesos de extinción casi ilimitados, las armoniosas adaptaciones que encontramos en la Naturaleza sugieren una deidad muy diferente de la que figuraba en las primitivas versiones del argumento finalista[294]. El hecho es que tales argumentos tan sólo obedecen las sugerencias combinadas de los hechos y nuestro sentimiento. No prueban nada rigurosamente. Sólo corroboran nuestras parcialidades preexistentes.

Si la filosofía puede hacer tan poca cosa por establecer la existencia de Dios, ¿cómo se explican sus esfuerzos por definir sus atributos? Vale la pena estudiar las tentativas de la teología sistemática en esta dirección.

Ya que Dios es la Causa Primera, sostiene esta ciencia de las ciencias, difiere de todas las otras criaturas en el hecho de poseer

una existencia *a se*. De esta cualidad de *a se* de Dios, la teología deduce, por simple lógica, la mayoría de sus otras perfecciones. Por ejemplo, ha de ser *necesario* y *absoluto*, no puede no serlo y de ninguna manera puede ser determinado por otra cosa. Esto lo hace absolutamente ilimitado desde fuera y, también, ilimitado desde dentro, puesto que la limitación es no ser y Dios es ser en sí. Esta ausencia de limitación hace a Dios infinitamente perfecto. Aún más, Dios es *Uno*, y *Único*, porque lo infinitamente perfecto no admite par. Él es *Espiritual* ya que, si estuviera compuesto de partes físicas, algún otro poder las habría combinado en el todo y esto contravendría su condición de *a se*. Es, por tanto, de naturaleza simple y no física. Es *simple metafísicamente*, es decir, su naturaleza y su existencia no pueden ser diferentes, ya que están presentes en infinitas sustancias que comparten sus naturalezas formales y sólo son individuales en su aspecto material. Como Dios es uno y único, su *essentia* y su *esse* deben darse de una sola vez. Esto excluye de su ser todas aquellas distinciones, tan familiares en el mundo de las cosas finitas, entre la potencialidad y la realidad, entre sustancia y accidente, entre ser y actividad, entre existencia y atributos. Podemos hablar, es verdad, de actos de Dios y de atributos precisos, pero estas distinciones sólo son «virtuales» y establecidas desde el punto de vista humano. En Dios todas estas perspectivas forman parte de una identidad del ser absoluta.

Esta ausencia de toda potencialidad en Dios, le obliga a ser *inmutable*. Es actualidad de los pies a la cabeza. Si hubiese algo potencial en Él, con su actualización o bien perdería o bien ganaría, y entonces o la pérdida o la ganancia contravendrían su perfección. Por consiguiente, no puede cambiar. Aún más, es *inmenso, ilimitado*, pues si pudiera ser dibujado en el espacio, sería compuesto y contravendría así su indivisibilidad. Por lo tanto, es *omnipresente*, indivisible en cada punto del espacio. También está presente en cada instante temporal; en otras palabras, es *eterno*.

Porque si tuviese origen en el tiempo, necesitaría una causa anterior, y eso negaría su cualidad de *a se*. Si fuese finito, contravendría su necesidad. Si pasara por cualquier sucesión, negaría su inmutabilidad.

Tiene inteligencia y voluntad y todas las otras perfecciones de las criaturas, puesto que *nosotros* las poseemos y *eflectus nequit superare causam*. De cualquier modo, en Él están absoluta y eternamente en acto, y su *objeto*, dado que Dios no puede ser limitado por nada externo, no puede ser tampoco, primariamente, nada más que Dios mismo. Así, pues, Él se conoce a si mismo en un acto eterno indivisible y se desea con un deleite infinito[295]. Ya que por necesidad lógica ha de amarse y estimarse así, no le podemos llamar «libre» *ad intra*, con la libertad de discrepancia que caracteriza a las criaturas finitas. *Ad extra*, sin embargo, o con respecto a su creación, Dios es libre. No puede necesitar crear, siendo ya perfecto en ser y felicidad. *Desea* crear, entonces, por un acto de libertad absoluta.

Siendo una sustancia dotada de intelecto, voluntad y libertad, Dios es una *persona*, y una persona *viva* ya que es el objeto y el sujeto de su propia actividad, y ser así es lo que distingue a los vivientes de los que carecen de vida. En consecuencia, es absolutamente *autosuficiente*: su *amor* y su *conocimiento* son infinitos y adecuados y no necesita condiciones externas para perfeccionarlos.

Es *omnisciente*, pues al conocerse Él como causa conoce asimismo a todas las criaturas, cosas y hechos por implicación. Su conocimiento es *preesciente* porque está presente siempre, incluso conoce con antelación nuestros actos libres, ya que en caso contrario su sabiduría admitiría momentos sucesivos de enriquecimiento, y eso contravendría su inmutabilidad. Es *omnipotente* porque todas las cosas que hace no implican contradicción lógica; puede hacer *ser* o dicho de otra manera, su poder incluye la creación. Si lo que crea procediese de su sustancia, por ejemplo,

de una materia que existiera eternamente y que Dios hubiese encontrado al alcance de la mano y le hubiese dado forma, se negaría con esto la definición de Dios como Causa Primera y lo convertiría en el simple motor de una cosa ya creada. Por consiguiente, las cosas que crea las crea *ex nihilo*, y les da ser absoluto como sustancias finitas que le son adicionales. Las formas que imprime a lo que crea tienen sus prototipos en sus ideas, pero como en Dios no hay multiplicidad y estas ideas en la práctica son múltiples, hemos de distinguir entre las ideas que hay en Dios y la manera en que nuestra mente las refleja externamente. Las hemos de atribuir a Él sólo en un sentido *terminativo*, como aspectos que difieren de su esencia única desde un punto de vista finito.

Dios es naturalmente santo, bueno y justo. No puede desear el mal, ya que Él es la plenitud positiva de los seres y el mal es la negación. Es cierto que en algunos lugares ha creado mal físico, pero sólo como medio para un bien más amplio, pues *bonum totius praeeminet bonum partis*. No puede desear el mal moral, ni como medio ni como fin, porque eso contravendría su santidad. Al crear seres libres sólo lo *permite*, y ni su justicia ni su bondad le obligan a disuadir a los receptores de la libertad para que no hagan un mal uso del presente.

Por lo que respecta al propósito de Dios al crear, en primer lugar sólo pudo haber sido por ejercer su libertad absoluta y manifestar a los otros su gloria. De lo que se deduce que los demás han de ser seres racionales, capaces, en principio, de conocimiento, de amor y de dignidad, y en segundo lugar, de felicidad, pues el conocimiento y el amor de Dios son la fuente principal de la felicidad. Podemos decir que el propósito secundario de Dios al crear es el *amor*.

No os cansaré llevando estas determinaciones metafísicas más allá, hasta los misterios de la Trinidad de Dios, por ejemplo; lo que he resumido servirá de muestra de la teología filosófica orto-

doxa de católicos y protestantes. Newman, preso de entusiasmo por el repertorio de perfecciones divinas, continúa el fragmento que comencé a citaros con un par de páginas de una retórica tan magnífica que apenas puedo resistir incluirlas, a pesar del tiempo que nos ocuparían[296]. Primero enumera someramente los atributos de Dios, después celebra su posesión de todas las cosas en la tierra y en el cielo, y la *dependencia* de todo lo que acontece de su voluntad. Nos presenta la filosofía escolástica «conmovida por la emoción», y toda filosofía habría de estarlo para ser entendida. Así pues, emocionalmente, la teología dogmática contiene algún valor para mentes como la de Newman. Nos ayudará a estimar el valor intelectual que posee si me permito una pequeña disgresión en este punto.

Lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre. Las escuelas de filosofía continentales a menudo han pasado por alto el hecho de que el pensamiento humano está orgánicamente conectado a su conducta. Me parece que la mayor gloria de los pensadores ingleses y escoceses es que hayan tenido en cuenta esta conexión orgánica. El principio que guía la filosofía británica ha sido, en efecto, que cada diferencia *ha de dar lugar* a una diferencia; cada diferencia teórica ha de resultar una diferencia práctica, y que el mejor método de discutir puntos teóricos es comenzar por establecer qué diferencia práctica resultaría de una alternativa o de otra que fuesen verdaderas. ¿Cuál es la verdad particular *que conocemos*? ¿De qué hecho resulta? ¿Cuál es el valor efectivo en temas de experiencia particular? Ésta es la forma inglesa característica de enfocar una cuestión. Recordad que Locke aborda de esta manera la cuestión de la identidad personal. Afirma al respecto: lo que queremos indicar con ello es nuestra cadena de recuerdos personales; en esto consiste la parte concreta verificable de su significado. Todas las otras ideas sobre el tema, tales como la unicidad o la pluralidad de la sustancia espiritual en que está basada, quedan, por lo tanto, vacías de significado inteligible; las

proposiciones que contienen estas ideas pueden ser afirmadas o negadas indiferentemente. Lo mismo hace Berkeley con la «materia». El valor efectivo de la materia son nuestras sensaciones físicas, así es como la conocemos y esto es todo lo que verificamos concretamente de su concepción. Por consiguiente, éste es el significado del término materia —cualquier otro significado que se le pretenda dar es un simple juego de palabras. Hume hace lo mismo con la causalidad. Se entiende como conexión habitual, y como tendencia a buscar algo definido por consecuencia. Fuera de este significado práctico no tiene otro alguno, y los libros que tratan el tema pueden ser entregados a las llamas, dice Hume. Dugald Stewart y Thomas Brown, James Mill, John S. Mill y el profesor Bain han seguido más o menos consistentemente el mismo método. Shadworth Hodgson ha usado el principio de forma explícita. Cuando todo estaba dicho y hecho, fueron los autores ingleses y escoceses, y no Kant, quienes introdujeron el «método critico» en la filosofía; el único adecuado para hacer que esta disciplina llegase a ser un estudio digno de hombres serios. Pues, ¿qué seriedad puede pretender el debatir proposiciones filosóficas que nunca producirán en la acción una diferencia apreciable? ¿Qué podría importar, si todas las proposiciones fueran prácticamente indiferentes, a cuál de ellas considerásemos verdadera y a cuál falsa?

Un filósofo norteamericano de eminente originalidad, Charles Sanders Peirce, ha hecho un gran servicio al pensamiento al desligar, de los casos particulares a que se había aplicado, el principio por el que los hombres se guiaban intuitivamente, al singularizarlo como básico y darle un nombre griego. Lo llama el principio del *pragmatismo*, y lo defiende como sigue:[297]

> «El pensamiento en movimiento tiene, como único objetivo concebible, el logro de la creencia, o del pensamiento en reposo. Sólo cuando nuestro pensamiento ha encontrado su reposo en la creencia, nuestra acción pue-

de ser firme y segura. En resumen, las creencias son reglas para la acción y la función entera del pensamiento sólo es un elemento en la producción de hábitos activos. Si hubiera alguna fracción de un pensamiento que no produjera ninguna diferencia en las consecuencias prácticas del pensamiento mismo, entonces esta fracción no sería un elemento propio del significado del pensamiento. Para desarrollar el significado de un pensamiento, por consiguiente, hemos de determinar qué conducta puede producir; esta conducta es para nosotros su único significado; y el hecho tangible en la búsqueda de todas las distinciones intelectuales es que no quepa ninguna tan sutil como la que consiste tan sólo en una posible diferencia en la práctica. Para conseguir una claridad perfecta en nuestra reflexión sobre un objeto, hemos de considerar qué sensaciones, inmediatas o remotas, concebimos; qué podemos esperar de él y qué conducta hemos de disponer en el caso que el objeto fuera verdadero. Nuestra concepción sobre el objeto, siempre que esta concepción ostente un significado positivo, arranca de la concepción de estas consecuencias prácticas».

En esto consiste el principio de Peirce: el *principio del pragmatismo*. Este principio nos ayudará a decidir, de entre los diversos atributos que se han establecido en el repertorio escolástico de las perfecciones de Dios, si algunos no son menos significativos que otros.

Si aplicamos el principio del pragmatismo a los atributos metafísicos de Dios, los consideramos estrictamente así para distinguirlos de sus atributos morales, pienso que, incluso si nos viésemos forzados a aceptarlos por una lógica coercitiva, aún habríamos de reconocer que están desposeídos de todo significado inteligible. Tomad la cualidad de *a se* de Dios, por ejemplo, o su necesidad; su inmaterialidad, su «simplicidad» superior a la varie-

dad interior que encontramos en los seres finitos, su indivisibilidad y ausencia de distinciones internas entre ser y actividad, sustancia y accidente, potencialidad y realidad, y así sucesivamente: su rechazo a ser incluido en un género, su infinitud en acto; su «personalidad» al margen de las cualidades morales que puede comportar su relación con el mal; su autosuficiencia, amor y absoluta felicidad en sí mismo… —cándidamente hablando—, ¿cómo pueden unas cualidades como éstas establecer alguna conexión definida con nuestra vida? Y si cada una de ellas no requiere ninguna transformación sensible de nuestra conducta, ¿qué diferencia vital pueden producir en la religión de un hombre que sean verdaderas o falsas?

Por mi parte, aunque me disgusta profundamente decir algo que pueda herir a personas susceptibles, he de confesar con franqueza que, aunque estos atributos fueran deducidos de manera impecable, no puedo concebir ninguna consecuencia para nuestra religiosidad de que alguno de ellos sea verdadero. Decidme, ¿qué acto específico puedo realizar para adaptarme lo mejor posible a la simplicidad de Dios? O bien, ¿cómo ayuda a ordenar mi comportamiento saber que su felicidad es en cualquier caso absolutamente completa?

A mitad del siglo pasado, Mayne Reid era el gran escritor de libros de aventuras. Elogiaba siempre a los cazadores y a los investigadores de campo de las costumbres de los animales, y lanzaba continuas invectivas contra los «naturalistas de gabinete», como él llamaba a los coleccionistas y clasificadores, y a los que atesoraban pieles y esqueletos. Cuando era niño, pensaba que un naturalista de gabinete debía ser el tipo más vil y miserable bajo el sol. Los teólogos sistemáticos son los naturalistas de gabinete de la deidad, en el sentido del capitán Mayne Reid. Su deducción de los atributos metafísicos no es sino un intercambio y un juego de adjetivos pedantes, distanciados de la moral, de las necesidades humanas; algo que podría obtener de la simple palabra

«Dios» una de esas máquinas lógicas de madera y latón que la ingenuidad reciente ha contrapuesto a un hombre de carne y hueso. Tienen el rastro de la serpiente sobre ellos. Uno presiente que en manos de los teólogos constituyen sólo una serie de atributos obtenidos por una manipulación mecánica de sinónimos; el verbalismo ha ocupado el lugar de la visión, el profesionalismo el de la vida. En vez de pan obtenemos una piedra, en lugar de un pez una serpiente. Si este conglomerado de términos abstractos diese realmente el *quid* de nuestro conocimiento de la deidad, las escuelas de teología podrían continuar floreciendo, pero la religión, la religión vital, habría desaparecido de este mundo. Lo que hace que la religión persista es algo más que las definiciones abstractas y los sistemas de adjetivos concadenados, y algo diferente también de las facultades de teología y de sus profesores. Todas estas cosas constituyen efectos posteriores, añadidos secundarios a aquellos fenómenos de comunión vital con la divinidad no visible de los que he dado numerosos ejemplos, que se renuevan *in saecula saeculorum* en la vida de los hombres más humildes.

Concluyo el tema de los atributos metafísicos de Dios. Desde el punto de vista de la religión práctica, el monstruo metafísico que ofrecen a nuestro culto es una invención absolutamente inútil de la mente erudita.

¿Qué diremos ahora de los llamados atributos morales? Pragmáticamente se encuentran en una posición por entero diferente. Determinan positivamente al temor, la esperanza y son la base para la vida santa. Sólo hemos de dar un vistazo para mostrar su enorme importancia.

La santidad de Dios, por ejemplo. Siendo santo, Dios sólo puede desear el bien. Siendo omnipotente, puede asegurar su triunfo. Siendo omnisciente, nos puede observar en la oscuridad. Siendo justo, puede castigarnos por lo que ve. Siendo amante, puede perdonar. Siendo inalterable, podemos confiar y contar

con Él. Estas cualidades se relacionan con nuestra vida y es importante que estemos bien informados al respecto. El hecho de que el propósito de Dios en la creación fuese la manifestación de su gloria, también es un atributo que establece relaciones definidas con nuestra vida práctica. Entre otras cosas, ha dado un carácter definido al culto en todos los países cristianos. Si la teología dogmática prueba realmente y sin discusión posible que un Dios de estas características realmente existe, puede reivindicar plenamente que suministra una base sólida al sentimiento religioso. Pero, en realidad, ¿cómo lo demuestra con argumentos?

Lo demuestra tan mal como argumentaba su existencia. No sólo los idealista poskantianos lo rechazan de plano, sino que es un hecho histórico que nunca convirtieron a nadie que, dada la índole moral del mundo, haya encontrado razones para dudar que un buen Dios pueda haberlo diseñado. Probar la bondad de Dios por el argumento escolástico de que no hay no ser en su esencia, a un escéptico como el mencionado le resultaría simplemente estúpido.

¡No! El libro de Job trató este tema de una vez por todas y definitivamente. El razonamiento es un camino relativamente superficial e irreal hacia la deidad: «Pondré mi mano sobre mi boca; he oído hablar de ti de oídas, pero ahora mis ojos te ven». Un intelecto perplejo y confundido, un confiado sentido de presencia sin embargo tal es la situación del hombre que es sincero consigo mismo y con los hechos, pero que continúa siendo todavía religioso[298].

En resumidas cuentas, pienso que debemos decir el adiós definitivo a la teología dogmática. Sinceramente nuestra fe ha de perseverar sin esta garantía. ¿El idealismo moderno puede ofrecer una base mejor a la fe, o todavía ha de confiar en el pobre testimonio de sí misma?

La base del idealismo moderno es la doctrina de Kant sobre el Yo *trascendental de la apercepción*. Con este término formidable, Kant simplemente pretendía decir que el eco de la conciencia «Yo pienso» debe acompañar (potencial o realmente) a todos nuestros objetos. Escépticos anteriores habían afirmado lo mismo, pero el «Yo» en cuestión había quedado identificado con el individuo concreto —Kant lo abstrajo y lo despersonalizó, y lo hizo la más universal de las categorías, aunque para el propio Kant el *yo trascendental* carecía de implicaciones teológicas.

Estaba reservado a sus sucesores convertir la noción de Kant de *Bewusstsein iiberhaupt*, o conciencia abstracta, en una autoconciencia infinita y concreta que es el alma del mundo, y en la que tienen su ser nuestras diversas autoconsciencias personales. Mostraros, incluso brevemente, cómo esta transformación se realizó de hecho me llevaría a tecnicismos innecesarios. Será suficiente decir que en la escuela hegeliana, tan influyente hoy en el pensamiento británico y en el norteamericano, dos principios han soportado el peso de la operación.

El primero de estos principios es que la antigua lógica de la identidad nunca nos ha proporcionado otra cosa que una disección *post mortem* de *disjecta membra*, y que la plenitud de la vida puede interpretarse intelectualmente sólo si reconocemos que cada objeto que nuestro pensamiento pueda proponerse implica la noción de algún otro objeto que en principio parece negar al primero, implica su *antîtesis*.

El segundo principio es que ser consciente de una negación ya es estar virtualmente más allá de ella. El simple hecho de plantear una cuestión, o la expresión de una insatisfacción, prueba que la respuesta o la satisfacción es inminente; lo finito, comprendido como tal, es ya infinito *in posse*.

Al aplicar estos principios parece que alcanzamos una fuerza propulsora en nuestra lógica que la lógica ordinaria de una des-

nuda y rígida autoidentidad nunca atiende. [Los objetos de nuestro pensamiento actual]. Cambian y se desarrollan, introducen con ellos algo más que no son ellos mismos, y este algo, al principio sólo ideal o potencial, se muestra ahora como actual. Reemplaza la cosa supuesta al principio, la verifica y la corrige, desarrollando la plenitud de su significado.

El programa es excelente; el universo *es* un lugar donde las cosas son seguidas de otras cosas que las corrigen y completan, y una lógica que nos da algo parecido expresaría la verdad mucho mejor que la lógica de corte tradicional que nunca procede, de buen grado, de algo a algo nuevo, y sólo registra predicciones y subsunciones, o semejanzas y diferencias estáticas. Nada podría ser más diferente de los métodos de la teología dogmática que los de la nueva lógica. Permitidme citar, como somera ilustración, algunos fragmentos del trascendentalista escocés que ya he citado.

> «¿Cómo podemos concebir —escribe Caird— la realidad en que reposa toda inteligencia?». Y responde: «Pueden probarse dos cosas sin dificultad, a saber, que esta realidad es un Espíritu absoluto y, a la inversa, que sólo en comunión con este Espíritu o Inteligencia absoluta puede el Espíritu finito realizarse. Es absoluto, ya que el menor movimiento de la inteligencia humana se detendría si no presupusiera la realidad absoluta de la inteligencia, del pensamiento. La duda y la negación la presuponen e indirectamente la afirman. Cuando digo que algo es cierto, afirmo algo, de hecho, relativo al pensamiento, pero no a mi pensamiento o al de cualquier otra mente individual. De la existencia de todas las mentes individuales en calidad de tales puedo hacer abstracción, puedo pensarlas desde fuera. Pero lo que no puedo pensar desde fuera es el pensamiento o la autoconciencia misma, en su autonomía y calidad de absoluto, o, en

otras palabras, del Pensamiento Absoluto o Autoconciencia».

Aquí, Caird efectúa la transición que Kant no hizo: convierte la omnipresencia de la conciencia en una condición general de «verdad» que es posible en cualquier parte, en una conciencia universal omnipresente que identifica con Dios. A continuación, pasa a aplicar el principio que conocer tus límites es, en esencia, estar más allá de ellos, y trata la transición hacia la experiencia religiosa de los individuos con las siguientes palabras:

> «Si [el hombre] sólo fuese una criatura de sensaciones pasajeras y de impulsos, de una sucesión eterna de intuiciones, imaginaciones, sensaciones, entonces nada podría alcanzar, para él, el carácter de verdad o realidad objetiva. Pero es prerrogativa de la naturaleza espiritual del hombre que pueda abandonarse a un pensamiento o un deseo que sean infinitamente más grandes que los suyos. Como ser que piensa y es autoconsciente, puede decirse, por su propia naturaleza, vive en la atmósfera de la Vida Universal. Como ser pensante, me es posible suprimir y ahogar en mi conciencia cada movimiento de autoafirmación, cada noción y opinión que es simplemente mía, cada deseo que me pertenece, y llegar a ser el *mediurn* puro de un pensamiento que es universal en una palabra, no vivir más mi propia vida, pero dejar que mi conciencia sea poseída e inundada por la vida Eterna e Infinita del Espíritu. Y, sin embargo, es en esta renuncia del yo donde me beneficio realmente, o cuando me doy cuenta de las posibilidades más elevadas de mi naturaleza. Ya que mientras en un sentido abandonamos el yo para vivir la vida universal y absoluta de la razón, a lo que nos rendimos en realidad es a nuestro yo más verdadero. La vida de la razón absoluta no es una vida que nos sea extraña».

De cualquier forma, continúa Caird, mientras seamos capaces de comprender esta doctrina desde fuera, el consuelo que ofrece resulta insuficiente. Sea lo que fuere que podamos ser *in posse*, el mejor de nosotros *in actu* no llega a ser absolutamente divino. La moralidad social, el amor, incluso el autosacrificio, fusionan nuestro yo sólo con otro yo u otros yo finitos. El destino ideal del hombre, infinito en la lógica abstracta, puede parecer, en la práctica, irrealizable.

> «Así, pues —continúa nuestro autor—, ¿no cabe ninguna solución a la contradicción entre lo ideal y lo real? Existe una solución, pero alcanzarla nos sitúa por encima de la esfera de la moralidad y nos lleva a la de la religión. Puede decirse que es la característica esencial de la religión, en contraste con la moralidad, transformar la aspiración en fruición, la anticipación en realización. Esto, en lugar de abandonar al hombre a la persecución interminable de un ideal que se desvanece, lo hace partícipe real de una vida divina o infinita. Tanto si vemos la religión desde el lado humano como desde el divino —como la rendición del alma a Dios o como la vida de Dios en el alma—, en uno u otro aspecto, pertenece a su propia esencia que el Infinito *deje* de ser una visión lejana y *llegue* a ser una realidad presente. La primera pulsión de la vida espiritual, cuando comprendemos correctamente su significado, es la señal de que la división entre el Espíritu y su objeto ha desaparecido, que lo ideal ha llegado a ser real, que lo finito ha alcanzado su objetivo y ha quedado impregnado por la presencia y la vida de lo Infinito.
>
> »La unidad de la mente y la voluntad con la mente y voluntad divinas no es la esperanza futura ni el propósito de la religión, sino su comienzo y su nacimiento en el alma. Entrar en la vida religiosa es terminar la lucha. Este

acto que constituye el comienzo de la vida religiosa —llamémosle fe, o confianza, o autorrendición, o el nombre que se desee—, implica la identificación de lo finito con una vida que se realiza eternamente. De hecho, es verdad que la vida religiosa es progresiva, pero a la luz de la idea precedente, el progreso no es un progreso *hacia* sino *en* la esfera de lo Infinito. No en el vano intento de ser poseído de riqueza infinita mediante interminables incrementos o adiciones finitas, sino que es el afán, mediante el ejercicio constante de la actividad espiritual, de apropiarse de esa herencia infinita de la que ya estamos en posesión. Todo el futuro de la vida religiosa está dado en su comienzo, pero lo está implícitamente. La posición del hombre que ha entrado en la vida religiosa le enseña que el mal, el error, la imperfección, no le pertenecen realmente; se trata de excrecencias que no tienen relación orgánica con su naturaleza auténtica: ya están virtualmente, y lo estarán actualmente, suprimidas y anuladas, y en el proceso de quedar anuladas se convierten en los instrumentos del progreso espiritual. Aunque no está exento de tentaciones y conflictos, sin embargo, en esta atmósfera interior en que se encuentra su verdadera vida se ha concluido la lucha y la victoria ya se ha alcanzado. El espíritu ya no vive una vida finita sino infinita, cada latido de su (existencia) es la expresión y la realización de la vida de Dios»[299].

Estaréis dispuestos a admitir que ninguna descripción de los fenómenos de la conciencia religiosa podría ser mejor que estas palabras de vuestro llorado predicador y filósofo. Reproducen el éxtasis de aquellas crisis de conversión de que hemos hablado, dicen lo que el místico sentía pero fue incapaz de expresar, y el santo, al oírlas, reconoce su propia experiencia. Es realmente gratificador encontrar el contenido de la religión explicado tan

unánimemente. Pero cuando todo está dicho y hecho. ¿Ha transcendido Caird —y sólo lo utilizo como ejemplo de este modo de pensar— la esfera del sentimiento y de la experiencia directa del individuo, y ha puesto los fundamentos de la religión en una razón imparcial? ¿Ha alcanzado la religión universal mediante un razonamiento coercitivo, transformándola de fe privada en certeza pública? ¿Ha liberado sus afirmaciones de la oscuridad y el misterio?

Yo creo que no ha hecho nada de eso, sino que simplemente ha reafirmado las experiencias del individuo mediante un vocabulario más general. De nuevo, disculpadme de probar técnicamente que los razonamientos trascendentalistas fracasan en hacer la religión universal, ya que puedo señalar el simple hecho de que la mayoría de eruditos, incluso los religiosamente mejor dispuestos, rechazan tercamente considerarlos convincentes. Todos los alemanes, puede afirmarse, han rechazado positivamente la argumentación hegeliana. En lo que respecta a Escocia, sólo he de mencionar las críticas memorables del profesor Fraser y del profesor Pringle-Pattison, con los que tantos de vosotros estáis familiarizados[300]. Una vez más, pregunto, ¿si el idealismo trascendental fuera tan objetivo y absolutamente racional como pretende, podría fracasar de forma tan rotunda en ser persuasivo?

Debéis recordar que lo que la religión relata siempre se da a entender que es un hecho de experiencia; la divinidad está realmente presente, dice la religión, y entre ella y nosotros las relaciones de dar y recibir son reales. Si determinadas percepciones no pueden mantenerse en pie, seguramente el razonamiento abstracto no puede darles el soporte que necesitan. Los procesos conceptuales pueden clarificar hechos, definirlos, interpretarlos, pero no los producen, ni pueden reproducir su individualidad. Siempre hay un *plus*, un *aquello*, del que sólo el sentimiento puede responder. Así, pues, la filosofía en esta esfera tiene una fun-

ción secundaria que no puede garantizar la veracidad de la fe, y vuelvo así a la tesis que anuncié al principio de esta conferencia.

Con triste sinceridad, me parece que hemos de sacar la conclusión de que el intento por demostrar, a través de procesos puramente intelectuales, la verdad de las intuiciones liberadoras de la experiencia religiosa directa es absolutamente desesperanzador.

Sería injusto para la filosofía, de cualquier modo, terminar con esta frase negativa. Permitidme, pues, concluir enumerando brevemente lo que todavía *puede* hacer por la religión. Si abandona la metafísica y la deducción por el criticismo y la inducción, y se transforma francamente de teología en ciencia de las religiones, puede llegar a ser enormemente útil.

La inteligencia del hombre define espontáneamente la divinidad que percibe a través de formas que armonicen con sus predisposiciones intelectuales temporales. La filosofía puede, por comparación, eliminar lo local y accidental de estas definiciones. Puedo eliminar las incrustaciones históricas del dogma y la devoción. Comparando las doctrinas religiosas espontáneas con los resultados de la ciencia natural, la filosofía puede suprimir aquellas doctrinas que ahora resultan científicamente absurdas e incongruentes.

Tamizando de esta manera las formulaciones inútiles, puede dejar un residuo de concepciones que cuando menos sean posibles. Entonces puede tratarlas como *hipótesis*, verificándolas de todas las formas, positivas y negativas, por las que siempre se comprueban las hipótesis. Puede reducir su número ya que muchas están abiertas a la objeción. Quizá pueda llegar a ser el portavoz o representante de una que considere la más verificable o verificada. Puede mejorar la definición de estas hipótesis distinguiendo lo que es sobrecreencia inocente y expresión simbólica, de lo que ha de tomarse literalmente. Como resultado, puede

ofrecer su mediación entre creencias diversas y ayudar a lograr un consenso de opiniones. Puede conseguir esto con mayor éxito cuanto mejor distinga lo común y esencial de lo individual, y de los elementos locales de las creencias religiosas que compara.

No veo por qué una crítica de la Ciencia de las Religiones de este tono no podría merecer eventualmente de forma general una adhesión pública como la que merece una ciencia física. Incluso los personalmente no religiosos aceptarían sus conclusiones sobre la fe, al igual que las personas ciegas aceptan los hechos de la óptica —resultaría absurdo no aceptarlos. Así como la óptica ha de alimentarse en primera instancia de hechos que experimenten personas que vean, también la ciencia de las religiones dependería, en su materia original, de hechos de experiencia personal, pero habría de ajustarse a través del proceso de las reconstrucciones críticas. Nunca podría huir de la vida concreta, o trabajar en un vacío conceptual. Habría de confesar, como lo hace toda ciencia, que las sutilezas de la naturaleza escapan y que las fórmulas son sólo aproximaciones. La filosofía vive de palabras, pero la verdad y la realidad fluyen en nuestras vidas de formas que exceden la mera formulación verbal. En el acto viviente de la percepción hay siempre algo que se vislumbra y se apaga y no puede apresarse nunca, y por esto la reflexión siempre llega demasiado tarde. Nadie conoce todo eso tan bien como el filósofo. Debe disparar su salva de nuevos vocablos con su escopeta conceptual, ya que su profesión le condena a esta tarea, pero conoce secretamente el vacío y la irrelevancia. Sus fórmulas son como fotografía estereoscópicas o cinetoscópicas vistas fuera del instrumento idóneo; les falta profundidad, movimiento, vitalidad. En la esfera religiosa, en particular, la creencia de que las fórmulas son verdaderas nunca puede ocupar por entero el lugar de la experiencia personal.

En la próxima conferencia intentaré completar la tosca descripción de la experiencia religiosa, y en la que seguirá a ésta,

que será la última, intentaré formular conceptualmente la verdad de la que es testimonio.

Conferencia XIX.
Otras características

Hemos vuelto, después de nuestro dilatado recorrido por el misticismo y la filosofía, al lugar donde estábamos antes; los servicios de la religión, su utilidad para el individuo y la utilización que de ellos hace el propio individuo en el mundo constituyen los mejores argumentos de *veracidad*. Volvamos a la filosofía empírica: es verdad lo que funciona bien, aunque siempre puede añadirse la calificación «en conjunto». En esta conferencia hemos de reincidir en la descripción, y acabar de perfilar la conciencia religiosa con unas palabras sobre algunos de sus elementos característicos. Después, en una última conferencia, quedaremos en libertad para hacer una revisión general y sacar nuestras conclusiones.

El primer punto a tratar es la participación que aduce la vida estética en el momento de determinar la elección personal de la religión. Los hombres, tal como he dicho hace un momento, intelectualizan involuntariamente sus experiencias religiosas, necesitan fórmulas al igual que necesitan compañía en el culto. Quizás hablé demasiado desdeñosamente de la inutilidad pragmática del famoso repertorio escolástico de los atributos de la deidad, ya que tienen otra utilidad que descuidé considerar. El elocuente fragmento en el que Newman los enumera[301] nos sitúa sobre su rastro, al entonar como entonaría un servicio religioso en la catedral, muestra que su valor estético es muy elevado. Enriquece nuestra piedad desnuda asimilar estas añadiduras verbales exaltadas y misteriosas, como enriquece asimismo a una

iglesia poseer un órgano y viejas lápidas sepulcrales, mármoles, frescos y vidrieras de colores; los epítetos sonoros ofrecen el aire y la armonía a nuestra devoción, como un himno de alabanza y un servicio de gloria pueden resultar todavía más sublimes por el hecho de ser incomprensibles. Mientras actitudes como la de Newman[302] se vuelven tan celosas de su crédito como los sacerdotes paganos lo son de las joyas y ornamentos que resplandecen sobre sus ídolos.

En las construcciones religiosas en las que la mente se recrea espontáneamente, nunca debemos olvidar el motivo estético. Prometí no decir nada sobre los sistemas eclesiásticos establecidos en estas conferencias; de cualquier modo, puede permitírseme que diga unas palabras sobre la forma en que la satisfacción de determinadas necesidades estéticas contribuye a su influencia sobre la naturaleza humana. Aunque algunas personas aspiran a la pureza y sencillez intelectual, para otros, sin embargo, el supremo retiro imaginativo es la *riqueza*[303]. Cuando la mente de alguien tiende marcadamente hacia este tipo externo, una religión individual difícilmente servirá a sus propósitos. La necesidad interior más bien es de suyo institucional y compleja, mayestática en la interrelación jerárquica de sus partes con una autoridad descendente gradualmente y, en cada nivel, objetos susceptibles de adjetivos de misterio y esplendor, derivados, en último término de la divinidad, que es la fuente y la culminación del sistema. Entonces se siente uno como en presencia de alguna gran obra de orfebrería o arquitectura, oye la multitudinaria llamada litúrgica, percibe la sensación cultural que procede de cada elemento; comparado con esta noble complejidad, donde los movimientos ascendentes y descendentes no parecen atentar a la estabilidad, donde ningún detalle, por humilde que sea, resulta insignificante, y tan augustas instituciones lo mantienen en su sitio, ¡cuán simple debe parecer el protestantismo evangélico, cuán desnuda la atmósfera de aquellas vidas religiosas aisladas

que se vanaglorian de que «el hombre puede encontrarse con Dios en el desierto»![304] ¡Qué pulverización y desmantelamiento de una estructura tan gloriosamente instituida! A una imaginación acostumbrada a las perspectivas de grandeza y gloria, el esquema desnudo del Evangelio parece que le ofrece un hospicio por un palacio.

Algo similar al sentimiento patriótico de aquellos individuos educados en antiguos imperios. Cuántas emociones deben quedar frustradas cuando se renuncia a los títulos honoríficos, a los tonos carmesí y al fragor de las trompetas, a los bordados de oro, a las tropas emplumadas, al temor y al temblor, y se recibe a cambio un presidente que lleva abrigo negro y te saluda a mano tendida, y puede que, además, provenga de una «casa» en medio de un prado que cuenta incluso con una sala de estar con su Biblia en el centro de la mesa. ¡Empobrece la imaginación monárquica!

La fuerza de estos sentimientos estéticos hace rigurosamente imposible, a mi modo de ver, que el protestantismo, aunque sea superior en profundidad espiritual que el catolicismo, tenga éxito hoy a la hora de conseguir conversos numerosos del eclesiasticismo más venerable. Éste ofrece a la fantasía pastos más ricos, tiene tantas celdas con tan variados tipos de miel, es tan indulgente en sus multiformes llamadas a la naturaleza humana, que el protestantismo siempre mostrará a los ojos católicos la fisonomía de un hospicio. La amarga negatividad es incomprensible para la mentalidad católica; para los intelectuales católicos muchas de las creencias y prácticas anticuadas lo son solamente para los protestantes. Son pueriles en el sentido agradable de la palabra «infantil», inocentes y afables, que merecen una sonrisa en consideración en la condición escasamente desarrollada de la inteligencia del pueblo. Para el protestante, por el contrario, son pueriles en el sentido de constituir falsedades estúpidas, que debe destruir en su redundancia delicada y amable dejando al católico

que se estremezca de gozo en su literalidad. A este último el protestante le parece tan taciturno como si fuese alguna especie de reptil monótono, ciego y entumecido. Ambas actitudes nunca se comprenderán; sus centros de energía emocional son demasiado diferentes. La verdad rigurosa y las complejidades de la naturaleza humana siempre necesitan un intérprete mutuo[305]. Lo mismo ocurre con la pluralidad estética de la conciencia religiosa.

En la mayoría de los libros sobre religión, se señalan tres cosas como sus elementos esenciales. Aunque brevemente, diré unas palabras sobre cada uno de estos elementos. El primero es el sacrificio.

Los sacrificios a los dioses emergen omnipresentes en el culto primitivo, pero a medida que los cultos se van refinando, las ofrendas crematorias y la sangre de macho cabrío han sido reemplazadas por sacrificios de naturaleza más espiritual. El judaísmo, el islamismo y el budismo se desarrollan sin sacrificio ritual; también lo hace el cristianismo, excepto cuando la noción se conserva de una forma transfigurada en el misterio de la crucifixión de Cristo. Estas religiones sustituyen con ofrendas del corazón, renuncias del yo íntimo, todas aquellas vanas oblaciones. En las prácticas ascéticas que alientan el islamismo, el budismo y la más vieja cristiandad, observamos cómo permanece indestructible la idea de que cualquier sacrificio de algún tipo constituye un ejercicio religioso. Al hablar sobre el ascetismo me referí a su significado como símbolo de los sacrificios que la vida, siempre que se toma arduamente, reclama[306]. Pero como ya dije lo que pretendía decir sobre ellos, y puesto que estas conferencias eluden expresamente las costumbres de las primitivas religiones y las cuestiones derivadas, pasaré del tema del sacrificio al de la confesión.

En lo que respecta a la confesión también seré breve al máximo, y hablaré desde una perspectiva psicológica, no histórica. No tan extendida como el sacrificio, corresponde a un estadio

del sentimiento más íntimo y moral; es parte del sistema general de purgación y purificación que creemos precisar para situamos en una relación correcta con la deidad. Para quien confiesa, las imposturas desaparecen para dejar paso a la autenticidad; ha exteriorizado su podredumbre. Si realmente no logra desembarazarse de ella, al menos no la disimula todavía más con una hipócrita exhibición de virtud —al menos vive sobre una base de veracidad. La completa decadencia de la práctica de la confesión en las comunidades anglosajonas parece difícil de justificar. La explicación histórica, desde luego, es la reacción contra el papado, ya que en el papismo la confesión iba unida al castigo y la absolución y otras prácticas inadmisibles. Pero por el lado del pecado vemos que la necesidad habría de haber sido más perentoria para justificar un rechazo tan sumario de su satisfacción. Podría pensarse que la valva del secreto debería haberse abierto todavía más, para que el absceso reprimido reventase y así sanara, aunque la oreja que escuchara la confesión fuese indigna. La Iglesia católica, por razones utilitarias obvias, ha sustituido por la confesión oral secreta el acto más radical de la confesión pública. Nosotros, protestantes de expresión inglesa, por la general autoconfianza e insociabilidad de nuestra naturaleza, parece que ya tenemos bastante con la sola presencia de Dios en nuestras confidencias[307].

El próximo tema que me interesa comentar es el de la plegaria —y esta vez lo haré con menor brevedad. Hemos oído, últimamente, hablar bastante contra la plegaria, en particular contra las rogativas que solicitan un mejor tiempo o la curación de los enfermos. En lo que respecta a la plegaria por los enfermos, cuando ningún consejo médico puede considerarse definitivo, ocurre que, en determinados ambientes, la plegaria puede contribuir a la recuperación, y debería ser estimulada como medida terapéutica. Siendo un factor de salud moral en la persona humana, su omisión resultaría perjudicial. El caso del tiempo es diferente. No obstante la creencia opuesta[308], todo el mundo sabe hoy que

las tempestades y las sequías resultan de antecedentes físicos, y que las apelaciones morales no pueden alejarlas. Pero la plegaria reiterativa sólo es una fracción de la plegaria, y si tomamos la palabra en el sentido más amplio, que significa toda clase de comunión o conversación interior con el poder reconocido como divino, podemos ver fácilmente que la crítica científica no le atañe.

La plegaria, en este sentido amplio, es el alma y la esencia de la religión.

> «Religión —escribe un teólogo liberal francés— es un intercambio en el que un alma angustiada entra en una relación consciente y voluntaria con el poder misterioso de quien siente que depende, y respecto al cual su destino es contingente. El trato con Dios se establece por medio de la plegaria, la plegaria es la religión en acto; es decir, la plegaria es la religión real. La plegaria distingue el fenómeno religioso de fenómenos similares, tales como el sentimiento puramente moral o estético. La religión no será nada si no es el acto vital por el que la inteligencia entera busca su salvación aferrándose al principio del que extrae la vida. Este acto es la plegaria, término por el que yo no entiendo ningún vano ejercicio verbal, ninguna repetición determinada de específicas fórmulas sagradas, sino el propio movimiento del alma que se sitúa en relación de contacto personal con el poder misterioso que percibe presente —puede manifestarse, incluso, antes de tener un nombre con que invocarlo. Cuando falta esta plegaria interior no hay religión. Por otra parte, siempre que esta plegaria estimula y conmueve el alma, aun en ausencia de formas o de doctrinas, tenemos presente la religión viva. De aquí se deduce por qué la llamada "religión natural" no es propiamente religión. Aparta al hombre de la plegaria. Le sitúa con relación a Dios en un alejamiento mutuo, sin intercambio

> íntimo, sin diálogo interno, sin trato alguno ni acción de Dios en el hombre ni retorno del hombre a Dios. A la postre, esta pretendida religión sólo constituye una filosofía. Nació en la época del racionalismo, de las investigaciones críticas, y nunca fue nada más excepto una abstracción. Una creación artificial y muerta que escasamente revela, a quien la examina, una característica propia de la religión»[309].

Me parece que toda la serie de conferencias confirma el argumento de Sabatier. El fenómeno religioso, estudiado como un hecho interior y separado de las elaboraciones teológicas y eclesiásticas, se ha demostrado que consiste, en todas partes y en todos los niveles, en la conciencia que poseen los individuos de una relación entre ellos mismos y los poderes superiores con los que se sienten vinculados. Esta relación se entiende como activa y mutua. Si no fuese efectiva, si no constituyese una relación de dar y recibir, si realmente no se intercambiase nada mientras dura, si el mundo no se convierte en nada diferente por el hecho de que haya tenido lugar, entonces la plegaria, tomada en su significado amplio de cierta sensación de que *algo se intercambia*, sería, por supuesto, un sentimiento ilusorio; y la religión ha de clasificarse, en conjunto, no simplemente como portadora de elementos falaces —éstos indudablemente existen en todas partes—, sino como enraizada por entero en el engaño, según los ateos y los materialistas afirmaron siempre. Como mucho, cuando las experiencias directas de la plegaria han sido eliminadas como falsos testimonios, puede quedar una cierta creencia inferencial de que el orden de la existencia ha de tener una causa divina. Pero esta forma de contemplar la naturaleza, placentera para personas de gusto piadoso, les dejaría sólo la parte del espectador en una obra, mientras que en la religión experimental y en la vida de plegaria parece que seamos protagonistas, y no en una representación ficticia sino en la propia realidad.

El carácter genuino de la religión queda así indisolublemente ligado a la cuestión de si la conciencia de ruego es o no engañosa. La convicción de que algo se intercambia genuinamente en la conciencia constituye el corazón de la religión viva; en relación a lo que se intercambia se dieron siempre grandes diferencias de opinión. Se ha supuesto, y todavía se supone, que los poderes invisibles fantasean cosas que ningún hombre ilustrado puede creer. Puede probarse que la esfera de influencia de la plegaria es exclusivamente subjetiva y lo que cambia de forma inmediata es la mente del creyente que la formula. Pero aunque nuestra opinión sobre la plegaria y sus efectos puede verse limitada por la crítica, la religión, en el sentido vital que estas conferencias estudian, ha de mantenerse o desaparecer por la persuasión de que efectos de algún género ocurren genuinamente. A través de la plegaria, insiste la religión, aquellas cosas que no pueden realizarse de ninguna otra manera acontecen: la energía, que si no fuese por la plegaria quedaría anulada, se liberaría y podría actuar en alguna parte, objetiva o subjetiva, del mundo de la realidad.

Este postulado se expresa de forma sorprendente en una carta que Frederic W. M. Myers escribe a un amigo, que me permite citarla. Muestra que el instinto de ruego es independiente de las elaboraciones doctrinales usuales. Mister Myers escribe:

> «Estoy contento de que me preguntes sobre la plegaria porque creo tener ideas bastante formadas sobre el tema. Primero consideremos los hechos. A nuestro alrededor existe un universo espiritual que está en relación con el mundo material. Del universo espiritual procede la energía que mantiene al material, la energía que produce la vida de cada espíritu individual. Nuestros espíritus se sostienen por una atracción eterna hacia esta energía, y el vigor de la atracción cambia perpetuamente, al igual

que el vigor de nuestra absorción de alimento material varía con las horas.

»Los llamo "hechos" porque pienso que un esquema de este estilo es el único plausible con nuestra evidencia presente; es demasiado complejo para resumirlo aquí. Entonces, ¿cómo debemos actuar a partir de estos hechos? Debemos esforzarnos por obtener tanta vida espiritual como sea posible, y situar nuestras mentes en cualquier disposición que, según la experiencia, sea favorable a la atracción. *Plegaria* es el nombre general para la actitud de expectación abierta y sincera. Si preguntamos a *quién* dirigir la plegaria, la respuesta (curiosamente, por cierto) ha de ser que *eso* no tiene demasiada importancia; la plegaria no es una cosa puramente subjetiva, significa un incremento real de la intensidad de absorción de poder espiritual o gracia, pero no sabemos suficientemente lo que ocurre en el mundo espiritual para saber cómo actúa la plegaria, quién toma conocimiento de ella, o por qué canal se otorga la gracia. Bueno es permitir que los niños eleven plegarias a Cristo que, en cualquier caso, es el espíritu individual más elevado que conocemos. Pero sería imprudente decir que Cristo *nos oye*, mientras que decir que *Dios* nos oye es simplemente repetir el primer principio, que la gracia brota del mundo espiritual infinito».

Prescindamos de la cuestión de la verdad o falsedad de la creencia de que el poder espiritual pueda ser absorbido, queda para la próxima conferencia, donde debemos formular, si es posible, nuestras conclusiones dogmáticas. Dejemos que esta conferencia se limite a la descripción del fenómeno, y como ejemplo particular de un tipo extremo de la forma de cómo ha de desarrollarse la vida de plegaria, tomaré un caso que muchos de vosotros conoceréis, el de George Müller, de Bristol, que murió en

1898. Las plegarias de Müller eran del orden más craso. Muy pronto en su vida resolvió tomar algunas promesas de la Biblia con sinceridad literal y dejar que la mano de Dios le alimentase, renunciando a su propia previsión mundana. Tuvo una carrera extraordinariamente activa y de éxito, uno de cuyos frutos fue la distribución de más de dos millones de ejemplares de las Escrituras en diferentes lenguas. Otros resultados fueron el equipamiento de varios centenares de misiones, la circulación de más de ciento once millones de libros, folletos y tratados sobre las Escrituras, la construcción de cinco grandes hospicios y la educación y manutención de miles de huérfanos; finalmente la fundación de escuelas en las que unos ciento veintiún mil alumnos jóvenes y adultos eran educados. En sus años de tarea, Müller recibió y administró casi millón y medio de libras esterlinas y viajó doscientas mil millas por mar y tierra[310]. Durante los sesenta y ocho años de su ministerio nunca poseyó ninguna propiedad, excepto la ropa, muebles y dinero de caja, y a la edad de ochenta y seis años dejó unos bienes valorados apenas en ciento sesenta libras.

Su método era dejar que sus deseos se conociesen públicamente, pero no informar de los detalles de sus necesidades temporales. Para aliviarlas rogaba directamente al Señor, pensando que tarde o temprano las plegarias son atendidas si creemos lo bastante, «cuando pierdo alguna cosa como una llave —escribe— pido al Señor que me dirija a ella, y espero una respuesta a mi plegaria; cuando una persona con quien tengo una cita no viene a la hora prevista y comienzo a impacientarme, ruego al Señor que le dé prisa, y espero una respuesta; cuando no entiendo una parte de la Palabra de Dios, elevo mi corazón al Señor para que, por el Espíritu Santo, se digne instruirme, y espero ser enseñado aunque no preciso ni el momento ni la manera en que ha de ocurrir; cuando voy por el mundo, espero ayuda del Señor, y… no estoy deprimido, sino alegre porque confío en su asistencia».

La costumbre de Müller era no tener deudas, ni siquiera durante una semana. «Como el Señor se ocupa de nosotros día a día… el pago semanal podría presentarse y suceder que no tuviéramos dinero para hacerle frente, y así aquellos con quienes hacemos trato, podrían resultar dañados, y podríamos así darnos cuenta de que actuamos contra el precepto de Dios "No debas nada a nadie". A partir de ahora y mientras el Señor nos dé las provisiones de cada día, nos proponemos comprar sólo cuando podamos pagar inmediatamente, aunque parezca muy necesario y aunque aquellos con quienes tratemos pretendan cobrar semanalmente».

Los artículos necesarios de los que habla eran la comida, el combustible, etc., de sus instituciones caritativas. Con todo, aunque a menudo estaban muy cerca de quedarse sin comer, parece que nunca sucedió. «Nunca he sentido más grande y manifiesta la presencia de Dios que cuando después de desayunar no había nada para la comida de más de cien personas, o cuando después de la comida no había nada para el té, y sin embargo el Señor nos proporcionaba el té, y todo sin que ninguna persona hubiese estado informada de nuestras necesidades… Por la gracia espiritual estoy tan plenamente seguro de la lealtad del Señor que, en medio de la mayor necesidad, me encuentro libre y en paz para realizar mis otros trabajos. De hecho, si el Señor no me hubiera dado esto, que es el resultado de mi confianza, yo apenas podría trabajar ya que raro es el día en que no necesito algo por un lado u otro»[311].

Al fundar sus orfanatos con la sola ayuda de la plegaria y la fe, Müller reitera que su motivo principal era «tener algo que señalar como prueba visible de que nuestro Dios y Padre es el mismo Dios leal que siempre ha sido —tan deseoso como siempre de demostrar que es el Dios viviente, hoy como ayer, para quienes ponen su confianza en él—»[312]. Por esta razón no quiso pedir dinero para ninguna de sus empresas. «¿Qué pasa cuando nos an-

ticipamos a Dios yendo a nuestro aire? Ciertamente debilitamos la fe en lugar de incrementarla, y cada vez que actuamos de este modo, encontramos más difícil confiar en Dios hasta que, al final, dejamos escapar nuestra razón natural y la incredulidad predomina. ¡Qué diferente es cuando uno es capaz de esperar la hora de Dios y recurrir a Él sólo en busca de ayuda y liberación! Cuando al final la ayuda llega, ¡qué dulce es y qué recompensa! Querido lector cristiano, si nunca has caminado antes por el camino de la obediencia, hazlo ahora y entonces conocerás experimentalmente la dulzura de la alegría que produce»[313].

Cuando las provisiones llegaban lentamente, Müller consideraba que se trataba de una prueba para su fe y su paciencia. Cuando la fe y la paciencia estuviesen suficientemente probadas, el Señor enviaría mayores medios. «Y así lo ha demostrado —cito de su diario—, porque hoy me ha proporcionado dos mil cincuenta libras, de las cuales dos mil son para los fondos de construcción (de una casa determinada) y cincuenta para las necesidades inmediatas. Es imposible describir mi alegría en Dios apenas he recibido esta donación. No estaba excitado ni sorprendido, ya que espero respuestas a mis oraciones. *Creo que Dios me escucha*. Pero mi corazón estaba tan lleno de alegría que sólo podía *inclinarme* ante Dios y admirarlo, como David en el versículo 2 del capítulo VIII de Samuel. Al final me he postrado de hinojos y he estallado en agradecimiento al Señor y he rendido de nuevo mi corazón a su bendito servicio»[314].

El caso de George Müller es extremo en todos sus aspectos, y en ninguno lo es más que en la extraordinaria estrechez de su horizonte intelectual. Su Dios era, como frecuentemente ha repetido, su socio en los negocios. Parece que para Müller ha sido poca cosa más que una especie de administrador sobrenatural que se interesaba por la congregación de comerciantes, que eran sus santos patronos, y por los orfanatos y otras empresas, pero que estaba desposeído de cualquiera de aquellos atributos más

vastos e ideales con los que la imaginación humana lo ha investido. Resumiendo, pues, Müller era absolutamente *afilosófico*. Su concepción intensamente privada y práctica de sus relaciones con Dios continúa las tradiciones del pensamiento humano más primitivo[315]. Cuando comparamos una mentalidad como la suya con, por ejemplo, la de Emerson o la de Phillips Brook, constatamos la gama que la conciencia religiosa cubre.

Hay abundante literatura relacionada con las respuestas a las rogativas. Los diarios evangélicos están llenos de ellas e incluso se dedican libros enteros a este tema[316], pero para nuestros intereses el caso de Müller será suficiente.

Una forma de desarrollar la vida de oración menos crudamente parecida a la de un mendigo es la seguida por otros muchos cristianos. Tales personas afirman que la persistente confianza en el Todopoderoso como ayuda y guía traerá pruebas, palpables pero mucho más sutiles, de su presencia e influencia activa. La descripción siguiente de una vida *guiada*, de un escritor alemán que ya he citado, sin duda ha de parecer a numerosos cristianos de cualquier país que refleja su propia experiencia personal. El doctor Hilty afirma que en este tipo de vida *guiada* se encuentra:

> «Que los libros y las palabras (y a menudo la gente) llegan a nuestro conocimiento justo en el preciso momento en que los necesitamos. Que uno se desliza sobre enormes peligros como si tuviese los ojos cerrados, ignorando lo que le habría aterrorizado o desencaminado, hasta que el peligro ha pasado —éste suele ser el caso en las tentaciones de vanidad y sensualidad—; que los caminos por donde uno no debiera aventurarse están, sea por lo que sea, cercados de espinos; pero que por otro lado importantes obstáculos quedan eliminados repetidamente; que cuando es llegado el tiempo de algo de súbito se percibe el coraje que antes faltaba, se alcanza la raíz de una cuestión que antes estaba escondida, o se descu-

bren pensamientos, posibilidades, incluso retazos de conocimiento y percepción interior en uno mismo de los que es imposible asegurar de dónde vienen. Finalmente, las personas nos ayudan a decir que no, nos auxilian o rechazan hacerlo como si hubiesen de realizarlo contra su voluntad, así que con frecuencia quienes nos son indiferentes o enemigos nos hacen el más grande servicio (a menudo Dios toma los bienes terrenales de aquellos a quienes guía justo en el momento preciso, cuando amenazan con recurrir al esfuerzo más relajado).

»Junto a esto, suceden otras cosas dignas de mención de las que no es fácil dar una explicación. No hay ninguna duda de que ahora se avanza continuamente a través de *puertas abiertas* y por los caminos más fáciles, con tan pocos cuidados y problemas que apenas puede imaginarse.

»Además, el propio yo resuelve sus asuntos ni demasiado pronto ni demasiado tarde, cuando fácilmente se habrían desbaratado por inoportunidad, incluso cuando los preparativos habían quedado bien organizados. Se añade a esto que se realizan con perfecta tranquilidad mental, casi como si fuesen cuestiones intranscendentes, como encargos que hiciésemos a cuenta de otra persona, en cuyo caso actuamos realmente con más calma que cuando lo hacemos por nuestros intereses. De nuevo, uno descubre que puede *esperar* pacientemente, y que en esto consiste uno de los grandes secretos de la vida. También sucede que todo llega en su momento, una cosa después de otra, de manera que se gana tiempo para asegurar un paso antes de avanzar otro más, y entonces todo acontece en el momento adecuado, apropiado a lo que debemos hacer, etc., y a menudo de forma sorpren-

> dente, como si una tercera persona vigilase aquellas cosas que estamos en fácil peligro de olvidar.
>
> »Con frecuencia también se nos presentan las personas en el momento justo, para ofrecer o pedir lo que se necesita y que jamás habríamos tenido el valor o la resolución de abordar por decisión propia.
>
> »A través de estas experiencias, uno percibe que es amable y tolerante con la otra gente, hasta con aquellos que son repulsivos, negligentes o tienen mala voluntad, ya que también ellos son instrumentos del bien en manos de Dios, y a menudo los más eficientes. Sin estos pensamientos sería difícil, incluso para los mejores, conservar la ecuanimidad. Pero con la conciencia de la guía divina, se perciben muchas cosas en la vida de manera harto diferente a como sería posible de otro modo…
>
> »Todo esto son cosas que todo ser humano *conoce*, que ha experimentado y de las que podrían darse ejemplos. Las fuentes superiores de la sabiduría humana son incapaces de alcanzar lo que, bajo la guía divina, nos llega a manos llenas»[317].

Los relatos como éste se funden con otros donde la creencia estriba, más bien, no en que los sucesos particulares resultan particularmente bien dispuestos por una providencia excepcionalmente cuidadosa, como premio a nuestra confianza, sino en que cultivando el sentimiento de vínculo con el poder que hizo las cosas como son estamos mejor dispuestos para su aceptación. La cara externa de la naturaleza no necesita alterarse, pero las expresiones de significado lo hacen por ella; estaba muerta y de nuevo vive. Es como la diferencia que media entre mirar a una persona con amor o mirarla con indiferencia; en el primer caso, la comunicación se presenta con una recuperada vitalidad. Por consiguiente, cuando los afectos se ponen en contacto con la di-

vinidad creadora del mundo, el temor y el egoísmo desaparecen, y en la serenidad que se produce es posible encontrar en las horas, según van sucediéndose, una serie de matices benignos. Es como si todas las puertas se abriesen y todos los caminos se allanasen suavemente. Hallamos un mundo transfigurado cuando percibimos el viejo mundo en el espíritu que este tipo de plegaria inspira.

Éste era el espíritu de Marco Aurelio y de Epicteto, también el de los curanderos mentales, de los trascendentalistas y de los llamados cristianos «liberales». Como clara expresión citaré una página de los sermones de Martineau:

> «El universo, abierto a nuestros ojos, es como era hace mil años, y el himno matinal de Milton no canta sino la belleza con la que nuestro propio sol familiar vistió a los primeros jardines y tierras del mundo. Vemos todo lo que nuestros padres vieron. Y si no podemos encontrar a Dios en nuestras casas o en la mía, al borde del camino o a la orilla del mar, en la semilla que estalla o en la flor que se abre, en el deber del día o en la meditación de la noche, en la risa compartida y el pesar secreto, en la procesión de la vida, siempre comenzando de nuevo, transcurriendo solemnemente y desapareciendo, no creo que lo distingamos en la hierba del Edén o bajo la luna de Getsemaní. Depender de Él no implica el deseo de milagros mayores, sino el del espíritu de percibir los que nos rodean, que nos impelen a arrinconar la santidad hacia lejanos espacios donde no podemos alcanzarla. El devoto siente que donde está la mano de Dios *hay* milagro, y es una irreverencia imaginar que sólo donde hay milagro puede estar de verdad la mano de Dios. La costumbre habría de ser, a nuestros ojos, más sagrada que sus anomalías; los antiguos caminos, de los que el Altísimo nunca se cansa, más queridos que las cosas sorprendentes que

> no estima lo suficiente como para repetirlas. Y aquel que distinga bajo el sol, al levantarse cada mañana, el magnífico dedo del Todopoderoso, puede recuperar la sorpresa suave y reverente con la que Adán miró la primera aurora en el paraíso. No se trata de un cambio exterior, ni un cambio de tiempo o lugar, sino sólo la meditación amorosa del puro de corazón, capaz de despertar al Eterno en nuestras almas; de volver a la realidad y restablecer su antiguo nombre de "Dios viviente"».[318]

Cuando consideramos todas las cosas en Dios y a Él las referimos, leemos expresiones de significado superior en las cosas comunes[319]. La inercia con que la costumbre cubre lo familiar desaparece, y la existencia entera queda transfigurada; el estado mental que despierta así del entumecimiento aparece bien expresado en estas palabras que tomo de la carta de un amigo:

> «Si nos entretenemos en sumar todas las mercedes y bondades que recibimos, quedamos abrumados por su número (tan grande que podemos imaginarnos incapaces de que nos dé tiempo incluso para empezar a considerar las cosas que podemos pensar que *no tenemos*). Las sumamos y nos damos cuenta que *la bondad de Dios nos abruma*, que estamos rodeados de bondades sobre bondades sin las cuales todo se derrumbaría. ¿No hemos de amarle, no nos sentiremos sostenidos por los Brazos Eternos?».

Algunas veces el darnos cuenta cabal de que estos hechos los envía la divinidad, en vez de ser habitual es casual, como una experiencia mística. El padre Gratry nos ofrece un buen ejemplo de su período de melancolía juvenil:

> «Un día tuve un momento de consuelo porque tropecé con una cosa que me pareció idealmente perfecta. Era un pobre tamborilero que tocaba por las calles de París. Caminé detrás de él volviendo de la escuela en el atarde-

> cer de un día festivo. Su tambor sonaba de tal manera que, en aquel momento al menos, por más quisquilloso que fuera, no podía encontrar ningún pretexto para censurarle. Era imposible concebir más nervio o espíritu, mejor tiempo o medida, mayor riqueza o limpieza que las que había en este redoble. El deseo no podía ir más allá; estaba encantado y consolado, la perfección de este acto mínimo me hizo bien. El bien es al menos posible, dije, ya que el ideal a menudo es un hecho»[320].

En la novela *Obermann*, de Sénancours, se relata una revelación similar. En las calles de París, un día de marzo, encontrar una flor, un simple junquillo:

> «Era la expresión más fuerte del deseo, era el primer perfume del año y sentí la felicidad completa destinada al hombre. Esa inexplicable armonía anímica, el fantasma del mundo ideal, surgió en mí completamente. Nunca había sentido nada tan grande e instantáneo; no sé qué forma, qué analogía, qué relación concreta era la que me hacía ver en esta flor una belleza sin límites… Nunca incluiré en un concepto esta capacidad, esta inmensidad que nada expresa; esta forma que nada contendrá, este ideal de un mundo mejor que uno siente pero que, según parece, la naturaleza no ha hecho real»[321].

En otras conferencias hablamos del rostro vivificado del mundo según puede presentarse a los conversos cuando despiertan a una nueva vida[322]; como norma, las personas religiosas piensan generalmente que sean cuales sean los hechos naturales que les relacionen de alguna manera con su destino, son indicios de los propósitos divinos respecto a ellos. Por medio de la plegaria, el propósito, con frecuencia más que obvio, les penetra, y si se trata de una «prueba», les es dada la fuerza para superarla. En consecuencia, en todos los estados de la vida de oración encontramos la persuasión de que en los procesos comunicativos la energía

fluye desde lo alto para satisfacer la demanda, y llega a ser operativa en el mundo de los fenómenos. En la medida que esta operatividad se admita como real, no constituye diferencia esencial el que alguno de sus efectos inmediatos sean objetivos o subjetivos. El punto religioso fundamental es que en la plegaria la energía espiritual, en otros momentos dormida, se vuelve activa y realmente se efectúa una obra espiritual de algún género.

Aquí dejo el tema de la plegaria tomada en el sentido amplio de cualquier tipo de comunión. En la próxima conferencia volveremos a ella al considerarla centro de la religión.

El último aspecto de la vida religiosa que me falta abordar es el hecho de que sus manifestaciones se relacionan con frecuencia con la parte subconsciente de nuestra existencia. Recordaréis lo que dije en la conferencia inicial[323] sobre la preponderancia del temperamento psicopático en la biografía religiosa. De hecho, difícilmente encontraréis un cabecilla religioso de cualquier clase en cuya vida no se dé el automatismo. No sólo hablo de los sacerdotes primitivos y de los profetas, cuyos seguidores ven el discurso y la acción automáticos como equivalentes a la inspiración; hablo de notables pensadores y de individuos de experiencia intelectualizada. San Pablo tuvo visiones, éxtasis, don de lenguas, aunque les concediese muy poca importancia. Toda la magnífica colección de santos y heresiarcas cristianos, incluidos los más grandes, los Bernardos, los Loyolas, los Luteros, los Foxes, los Wesley, experimentaron voces, visiones, éxtasis, la impresión de ser conducidos y «premoniciones». Experimentaron tales cosas porque poseían una sensibilidad exaltada, y las personas de sensibilidad exaltada manifiestan cierta tendencia al respecto. En esta tendencia se perciben, de todos modos, algunas consecuencias para la teología. Las creencias se refuerzan cuando los automatismos las corroboran. Las incursiones del más allá de la región transmarginal tienen un poder peculiar de aumentar la convicción. El sentimiento inicial de la presencia es mucho más

fuerte que el concepto, pero aun siendo fuerte, pocas veces es igual a la evidencia de la alucinación. Los santos que realmente ven o sienten a su Salvador alcanzan el punto álgido de la certeza; los automatismos motrices, aunque raros, son, si es posible, todavía más convincentes que las sensaciones. Los individuos realmente se sienten manejados por poderes más allá de su voluntad. La evidencia es dinámica, el Dios o el Espíritu mueve los órganos de su cuerpo[324].

El campo para esta sensación de ser el instrumento de un poder superior es, por supuesto, la «inspiración». Es fácil distinguir entre los cabecillas religiosos que han sido habitualmente sujetos de la inspiración y los que no lo han sido. En las enseñanzas de Buda, de Jesús, de san Pablo (al margen de su don de lenguas), san Agustín, Huss, Lutero, Wesley, la composición automática o semiautomática parece haber sido ocasional. Por el contrario, en los profetas hebreos, en Mahoma, en algunos de los alejandrinos, en muchos santos católicos menores, en Fox, en Joseph Smith, algo parecido ha sido frecuente, y en algunos casos, habitual. Tenemos distintas confesiones de hallarse bajo la dirección de un poder extraño y de ser portavoz. Por lo que respecta a los profetas hebreos, es extraordinario ver, escribe un autor que ha realizado un cuidadoso estudio al respecto:

> «Como, uno tras otro, se reproducen en los libros los mismos aspectos proféticos. El proceso es siempre extremadamente diferente de lo que sería si el profeta llegase a su intuición de las cosas espirituales por los esfuerzos aproximativos de su propio genio. Hay algo agudo y repentino en esto. Puede señalar con su dedo, por decirlo así, el momento en que sucedió, y siempre acontece bajo la forma de una fuerza excepcionalmente poderosa del exterior, contra la que lucha en vano. Repasad, por ejemplo, el proemio del libro de Jeremías. Leed igual-

mente los dos primeros capítulos de la profecía de Ezequiel.

»De cualquier forma, no sólo al comienzo de su carrera el profeta pasa por una crisis que claramente es ajena a su voluntad. Esparcidas por los escritos proféticos hay mil expresiones que hablan de un impulso fuerte e irresistible que desciende sobre el profeta determinando su actitud hacia los sucesos de su época; forjando su discurso, haciendo de sus palabras el vehículo de un significado más elevado. Por ejemplo, éstas de Isaías: "El Señor me habló así con fuerte mano —una frase enfática que denota la naturaleza dominadora del impulso— y me mostró que yo no había de apartarme del camino de su pueblo…". O pasajes como éste de Ezequiel: "La mano del Señor cayó sobre mí". La característica dominante del profeta es que habla con la autoridad del propio Jehová. De ahí que todos y cada uno de los profetas inicien sus proclamas confiadamente con "Palabra del Señor", o "Esto dijo el Señor". Incluso tienen la audacia de hablar en primera persona, como si hablara el mismo Jehová. Así, en Isaías: "Escuchad, Jacob e Israel, mi llamada. Yo soy Él, Yo soy el Primero, Yo soy también el Último", etc. La personalidad del profeta se oculta totalmente en segundo término, se siente portavoz del Todopoderoso[325].

»Conviene recordar que la profecía era una profesión y que los profetas formaban una corporación. Había escuelas de profetas donde se cultivaba regularmente el don. Un grupo de hombres jóvenes se congregaría alrededor de una figura que dirigía —un Samuel o un Elías —, y no sólo anotarían y divulgarían el conocimiento de sus dichos y hechos, sino que intentarían asimismo captar algo de su inspiración. Parece que la música tenía su

> parte en estos ejercicios… Está perfectamente claro que en modo alguno todos los hijos de los profetas tenían siempre la suerte de adquirir algo más que una pequeña parte del don que buscaban. Era posible "falsificar" la profecía. A veces, se hacía deliberadamente… Pero eso de ningún modo quiere decir que siempre que se daba un mensaje falso el mensajero fuera consciente de lo que hacía»[326].

De esta manera, por tomar otro ejemplo judaico, describía Filón de Alejandría su inspiración:

> «Algunas veces, cuando iba vacío a mi trabajo, repentinamente me sentía lleno; las ideas llovían de manera invisible y se imponían en mí desde lo alto como la lluvia, de modo que por influencia de la inspiración divina llegaba a estar muy excitado y no sabía ni dónde me encontraba, ni conocía a los presentes, ni lo que decía, ni lo que escribía. Más tarde he sido consciente de una riqueza de interpretación, de una fruición de luz, de una visión extremadamente penetrante, de una energía manifiesta en todo lo que debía hacer que producía un efecto en mi mente como podía haber producido en los ojos la más clara demostración ocular»[327].

Si pasamos al islamismo encontramos que todas las revelaciones de Mahoma proceden de la esfera subconsciente. A la pregunta sobre la manera en que las recibió:

> «Se dice que Mahoma contestó que a veces era un toque como de campanas y que esto ejercía el efecto más poderoso sobre él y que cuando el ángel se iba había recibido la revelación. También alguna vez conversó con el ángel como un hombre, para entender mejor sus palabras. Las autoridades posteriores, sin embargo… todavía distinguen otros tipos. En el *Itgân* se enumeran los si-

> guientes: 1) revelaciones con el sonido de una campana, 2) por inspiración del Espíritu Santo en el corazón de Mahoma, 3) de Gabriel en forma humana, 4) de Dios directamente, despierto (como en su viaje al cielo), o bien en sueños… En *Almawâhib alladunâya* se dan las siguientes clases: 1) Sueños, 2) inspiración de Gabriel en el corazón del profeta, 3) Gabriel en forma de Dahya, 4) con el sonido de la campana, etc., 5) Gabriel en persona (sólo dos veces), 6) revelaciones en el cielo, 7) Dios aparecido en persona pero velado, 8) Dios revelándose directamente sin velo. Otros añaden dos tipos, que son 1) Gabriel en forma de otro hombre, 2) Dios mostrándose personalmente en sueños»[328].

En ninguno de estos casos la revelación es claramente motriz. En el caso de Joseph Smith (que tuvo innumerables revelaciones proféticas, además de la traducción revelada de las planchas de oro que dio lugar al *Book of Mormon*), aunque pueden haber sido un elemento motor, parece que la inspiración fue principalmente sensorial. Comenzó su traducción con la ayuda de las «piedras de mirar», que encontró, pensó o dijo que había encontrado con las planchas de oro —aparentemente es un caso de «clarividencia». Para algunas de sus otras revelaciones utiliza las piedras, pero parece que generalmente pedía instrucción más directa del Señor[329].

Otras revelaciones son descritas como «premoniciones», por ejemplo, las de Fox, que eran evidentemente del tipo conocido en los círculos espiritistas de hoy como «impresiones». Como todos los estímulos efectivos de cambio, forzosamente deben vivir en algún punto este nivel psicopático de percepción repentina o convicción de una nueva verdad, o un impulso a la acción tan obsesivo que ha de ser ejecutado en seguida; no diré nada más sobre un fenómeno tan común.

Cuando además de estos fenómenos de inspiración tenemos en cuenta el misticismo religioso, cuando recordamos la unificación sorprendente y repentina del yo disgregado que vimos en la conversión, y cuando revisamos las extravagantes obsesiones de ternura, pureza y autoseveridad encontradas en la santidad, no podemos, creo, evitar la conclusión de que en la religión interviene una región de la naturaleza humana con relaciones inusualmente próximas a la región subliminal o transmarginal. Si la palabra subliminal es ofensiva para alguno de vosotros, porque huele demasiado a investigación psíquica u otras aberraciones, llamadla como os plazca para distinguirla del nivel de la conciencia clara. Llamad a esta última la región A de la conciencia, si os gusta, y a la otra la región B. Entonces la región B constituye, obviamente, la parte más amplia de cada uno de nosotros, ya que es el hogar de todo lo que está latente y el almacén de todo lo que pasa desapercibido o inobservado. Por ejemplo, contiene todos nuestros recuerdos momentáneamente inactivos, y guarda las fuentes de todas nuestras pasiones, impulsos, placeres, disgustos y prejuicios oscuramente motivados. De allí provienen nuestras suposiciones, hipótesis, ideas, supersticiones, persuasiones, convicciones y, en general, todo lo que son operaciones no racionales. Es la fuente de nuestros sueños y, al parecer, allí pueden volver. En ella se presentan las experiencias místicas que podamos percibir, y todos nuestros automatismos sensoriales o motores; nuestra vida en condiciones hipnóticas, si somos susceptibles de tales condiciones; nuestras alucinaciones, ideas fijas y accidentes histéricos, si somos personas histéricas; nuestros conocimientos supranormales, si los hay y somos asimismo sujetos telepáticos. También es el manantial de mucho de lo que alimenta nuestra religión. En personas inmersas en la vida religiosa, como las que hemos descrito —y ésta es mi conclusión—, la puerta de esta región parece estar inusualmente abierta; de cualquier modo,

las experiencias que entran por esta puerta han tenido influencia enorme en la configuración de la historia religiosa.

Con esta conclusión cierro el círculo que abrí en la primera conferencia, y termino así la revisión que prometí al principio de los fenómenos religiosos internos determinados en individuos humanos desarrollados y complejos. Si el tiempo lo permitiese podría multiplicar fácilmente los documentos y las distinciones, pero creo que un tratamiento comprehensivo es, en sí mismo, mejor; y las características más importantes ya quedan bien patentes. En la próxima conferencia, que también será la última, intentaremos sacar las conclusiones críticas que todo este material pueda sugerir.

Conferencia XX. Conclusiones

El material de nuestro estudio sobre la naturaleza humana se encuentra ya expuesto ante nosotros, y en el momento de la despedida, libres del deber de describir, podemos sacar nuestras particulares conclusiones tanto teóricas como prácticas. En la primera conferencia al defender el método empírico anticipé que, fuesen las que fuesen las conclusiones, podían alcanzarse nada más que a través del análisis de juicios de valor, por apreciaciones del significado de la religión para la vida tomadas «en conjunto». Nuestras conclusiones no pueden ser tan radicales como lo serían si se presentaran dogmáticamente; sin embargo, las formularé cuando llegue el momento tan agudamente como pueda.

Resumiendo a grandes trazos las características de la vida religiosa, según las fuimos viendo, incluyen las siguientes creencias:

1. Que el mundo visible constituye una parte de un universo más espiritual del que extrae su sentido esencial.

2. Que la unión o la relación armónica con este universo superior es nuestro verdadero objetivo.

3. Que la plegaria o la comunión íntima con el espíritu trascendental, ya sea «Dios» o «ley», constituye un proceso donde el fin se cumple realmente, y la energía espiritual emerge y produce resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico.

La religión incluye también las características psicológicas siguientes:

> 4. Un entusiasmo nuevo que se agrega a la vida en calidad de un don o presente, tomando la forma de encantamiento lírico o llamada a la honradez y al heroísmo.
>
> 5. Una seguridad y sensación de paz, y, en relación con los demás, una preponderancia de sentimientos amorosos.

Al ilustrar estas características con documentos, los hemos hallado literalmente anegados sentimentalmente y al releer ahora el manuscrito me encuentro horrorizado por la cantidad de emotividad que encuentro. Acaso podamos permitirnos ahora ser más secos y quedar menos afectados emotivamente en el trabajo que tenemos todavía por delante.

El sentimentalismo de muchos de mis documentos es una consecuencia del hecho de buscarlos entre las extravagancias personales; si algunos de vosotros sois enemigos de aquello que nuestros antepasados calificaban de entusiasmo, y con todo, me escucháis, probablemente habréis considerado que mi selección era, a veces, un punto perversa y deseado entonces quizá que se hubiera limitado a ejemplos más sobrios. Respondo, sin embargo, que utilicé estos ejemplos extremos porque proporcionan información más profunda: para aprehender los secretos de cualquier ciencia es necesario acudir a especialistas expertos, a pesar de que sean personas excéntricas, y no a los alumnos corrientes. Combinemos aquello que nos dicen con lo que todavía resta de nuestra sabiduría y nuestro independiente juicio último quedará formado. Lo mismo sucede con la religión; nosotros, que hasta ahora perseguimos sus expresiones radicales, podemos estar seguros de que conocemos sus secretos tan legítimamente como cualquiera que los conozca por boca de otros; y debemos responder, cada uno de nosotros por sí mismo, a problemas prácti-

cos: ¿Cuáles son los peligros de ese elemento de la vida? y ¿en qué proporción es necesario estar limitado por otros factores para conseguir el equilibrio adecuado?

Sin embargo, estas cuestiones me sugieren otra a la que responder inmediatamente, ya que más de una vez nos ha importunado[330]. ¿Debemos suponer que la mezcla de elementos religiosos es idéntica en todos los hombres? ¿Tendríamos, de hecho, que suponer que las vidas de todos los hombres presentan elementos religiosos idénticos? En otras palabras ¿hay que lamentar la existencia de tantos tipos religiosos, sectas y credos?

A todos estos problemas respondo «No» rotundamente, y mis razones son que no veo cómo es posible que criaturas en posiciones tan diferentes y con capacidades tan distintas como los individuos humanos puedan tener exactamente las mismas funciones y los mismos deberes. No hay ni siquiera dos de ellas con las mismas dificultades y no es posible esperar que se den idénticas soluciones. Cada cual desde su ángulo de observación particular posee una determinada esfera del hecho o del problema con que cada uno trata de forma única. Éste se endurecerá y el otro se suavizará; aquél se rendirá al llegar a un determinado punto y el otro se afirmará para poder defender mejor la posición que le ha sido asignada. Si un Emerson se viese forzado a ser un Wesley, o un Moody a ser un Whitman, se resentiría completamente la conciencia humana de la divinidad, porque ésta no puede designar una sola cualidad, sino todo un conjunto de cualidades en las que diferentes hombres, alternativamente defensores de cada una de ellas, descubran cometidos que valgan la pena. Cada actitud, siendo tan sólo una sílaba del mensaje total de la naturaleza humana, necesita a los demás para deletrear el significado completo, por eso un «dios de los ejércitos» puede ser el dios para un tipo de persona, y un dios de la paz, del hogar y del cielo puede serlo para otro tipo especifico. Debemos reconocer con franqueza el hecho de que vivimos en sistemas parciales y que las partes

no son intercambiables en la vida espiritual; si somos celosos y malhumorados significará la destrucción de nuestro propio yo un elemento de nuestra propia religión, pero ¿por qué habría de serlo si, por el contrario, somos desde siempre bondadosos y simpáticos? Si somos almas enfermas necesitaremos una religión de liberación, pero, ¿por qué pensar en liberarnos si tenemos una mentalidad sana?[331] Sin duda alguna ciertos hombres poseen la experiencia más completa y la vocación más grande tanto aquí como en sociedad, pero lo mejor sería que cada hombre se atuviera a su propia experiencia, sea la que sea, y fuese tolerado a su vez por los demás.

De cualquier forma podéis preguntar, llegados a este punto, ¿semejante unilateralidad no terminaría si aceptásemos todos la ciencia de las religiones como nuestra propia religión? Para contestar esta pregunta he de volver a precisar las relaciones generales del teórico con la vida práctica.

El conocimiento de cualquier cosa no es la cosa misma. Recordad aquello que Al-Ghazzali nos propuso en la conferencia sobre el misticismo: entender las causas del alcoholismo, como lo hace el médico, sólo puede hacerse si no se es alcohólico. Cualquier ciencia puede comprenderlo todo sobre las causas y elementos de la religión, e incluso puede deducir qué elementos están cualificados, por su armonía general con otras armas del saber para ser considerados verdaderos; a pesar de todo esto, puede ser que el mejor en esta ciencia sea el que encuentre mayores dificultades para ser devoto. *Tout savoir c'est tout pardonner*. El nombre de Renan, sin lugar a dudas, acudirá a la mente de muchos como ejemplo de cómo la amplitud de conocimientos puede hacer de alguien un aficionado y entorpecer vivamente la agudeza de la fe[332]. Si la religión fuese una función según la cual la causa divina o la humana debieran avanzar realmente, aquel que vive la vida religiosa —aunque sea estrechamente— es un sirviente mejor que aquel otro *conocedor* de la misma aunque sea en pro-

fundidad. El conocimiento de la vida es una cosa, la ocupación efectiva de un lugar en la misma, con sus corrientes dinámicas discurriendo por vuestro ser, es otra.

Por esta razón la ciencia de las religiones puede no ser un equivalente de la religión vivida, y si pasamos a las dificultades internas de esa ciencia veremos que llega un momento en que debemos abandonar toda actitud teórica o bien respetar sus relaciones tal como aparecen, o mejor dejar que sea la fe la que las disuelva. Para analizar este problema supongamos que tenemos constituida, de hecho, nuestra ciencia de las religiones; supongamos que ha asimilado todo el material histórico necesario y ha desechado esencialmente las mismas conclusiones que hace un momento he resumido. Supongamos que concedemos que la religión, en la medida en que se trata de algo activo, implica la creencia en presencias ideales y que mediante nuestra comunión —a través de la plegaria— con ellas[333] se realiza el fin perseguido. Entonces ha de ejercer su actividad crítica y decidir hasta qué punto, a la luz de otras ciencias y de la filosofía general, tales creencias pueden considerarse *verdaderas*.

Decidir esto dogmáticamente es imposible, porque no sólo las restantes ciencias y la filosofía están lejos de ser completas, sino porque actualmente las encontramos saturadas de conflictos. Las ciencias de la naturaleza desconocen por entero las presencias espirituales, y en conjunto no mantienen ningún tipo de intercambio con concepciones idealistas hacia las que, sin embargo, se inclina la filosofía general. El presunto científico es, al menos durante sus horas *qua* científico, tan materialista que podemos decir que *en conjunto* la influencia de la ciencia arremete contra la opinión de que la religión debería ser reconocida. Y tal antipatía hacia la religión encuentra eco en la propia ciencia de las religiones; quien cultiva esta ciencia se encuentra familiarizado con tantas supersticiones viles y horribles que la presunción de que cualquier creencia que sea religiosa es probablemente falsa surge

con gran facilidad. En la «comunión de plegaria» de los salvajes con deidades fetichistas nos es difícil observar qué genuina obra espiritual —a pesar de que sería una obra relativa sólo a sus oscuras obligaciones primitivas— puede ser realizada.

La consecuencia es que unas conclusiones de la ciencia de las religiones tanto pueden tender a ser adversas como favorables a la afirmación de que la esencia de la religión es verdadera. Existe una noción gravitando sobre nosotros que afirma que probablemente la religión consiste en un anacronismo; un caso de «supervivencia», una recaída atávica en un modo de pensamiento que la humanidad, en sus ejemplos más señeros, ha superado, y nuestros actuales antropólogos hacen bien poco por contrarrestar esta teoría.

Esta opinión se encuentra tan extendida actualmente que debo considerarla explícitamente antes de pasar a mis conclusiones. La denominaremos «teoría de la supervivencia», para ser breves.

El centro alrededor del cual la vida religiosa, tal como la hemos considerado, se mueve es el interés del individuo por su destino personal y privado. Resumiendo, pues, la religión es un momento o capítulo en la historia del egoísmo humano; los dioses en los que se cree —tanto por los primitivos como por los hombres intelectualmente disciplinados— tienen en común reconocer la llamada personal; el pensamiento religioso se realiza en términos de personalidad, siendo esto para el mundo de la religión el hecho único y fundamental. Actualmente, como en cualquier tiempo anterior, el individuo religioso exige que la divinidad se reúna con él a partir de sus intereses personales.

Por otra parte, la ciencia ha acabado repudiando por completo el punto de vista personal. Cataloga sus elementos y registra sus leyes con indiferencia absoluta hacia lo que pueda ser demostrado y construye sus teorías sin importarle demasiado si están o no relacionadas con las preocupaciones humanas. A pesar de que el

científico puede profesar una religión y ser teísta en sus horas ociosas, han pasado ya los días en los que se podía afirmar que para la ciencia «los cielos manifiestan la gloria de Dios y el firmamento muestra su obra». Nuestro sistema solar, con sus armonías, es visto ahora como un caso accidental de un tipo determinado de equilibrio en el movimiento celeste, alcanzado mediante un azar local en la espantosa soledad de mundos donde no puede existir la vida. En un espacio de tiempo que como intervalo cósmico apenas contaría como una hora y dejaría de existir. La noción darviniana de la producción por casualidad, y la destrucción subsiguiente, acelerada o retardada, puede aplicarse tanto a hechos más amplios como más reducidos. Es imposible, dado el carácter actual de la imaginación científica, encontrar en los movimientos de los átomos cósmicos tanto si actúan a escala universal como individual, nada al margen de una alternancia sin objetivo, actúa o no, que tampoco alcanza una historia propia y no ofrece resultado alguno. La Naturaleza no manifiesta una tendencia final verificable hacia la cual sea posible sentir simpatía. La mentalidad científica en estos momentos continúa el vasto ritmo procesual de forma que parece anularse a sí misma. Los libros de teología natural que gustaron a los intelectuales de tiempos de nuestros abuelos nos parecen rotundamente grotescos[334], al representar, como lo hacían, un Dios que adecuaba las cosas mayores de la naturaleza a nuestros más insignificantes deseos. El Dios que la ciencia reconoce ha de ser exclusivamente de leyes universales, un Dios que negocia al por mayor y no al detalle. No puede acomodar sus procesos a la conveniencia de los individuos. Las olas de espuma que cubren un mar en tempestad representan episodios huidizos, hechos y deshechos por la fuerza del viento y del agua. Nuestros yo privados son como esas olas, epifenómenos, como Clifford me parece los llama ingeniosamente; su destino no pesa apenas y nada determinan en las inexorables corrientes de los acontecimientos del mundo[335].

Observaréis cómo es habitual desde este punto de vista tratar la religión como algo encaminado a la supervivencia ya que, de hecho, perpetúa las tradiciones del pensamiento más primitivo. Coartar los poderes espirituales, o encuadrarlos y ponerlos de nuestra parte, fue durante mucho tiempo el gran objetivo de nuestros tratos con el mundo. Para nuestros antepasados, los sueños, las alucinaciones, las revelaciones y las historias fantásticas estuvieron inextricablemente mezcladas con los hechos. Hasta una fecha relativamente reciente, distinciones como aquéllas entre lo que resulta verificable y aquello que sólo es conjetura, entre lo impersonal y los aspectos personales de la existencia, apenas se concebían ni imaginaban. Cualquier cosa que imagináramos vívidamente, cualquier cosa que pensáramos fuese verdadera, la afirmábamos con firmeza y cualquier cosa que afirmásemos era creída por nuestros compañeros. Verdad era aquello que no presentaba contradicción y la mayoría de las cosas se aceptaban desde el punto de vista de su sugestibilidad humana, destinándose la atención exclusivamente a los aspectos estéticos y dramáticos de los acontecimientos. ¿Cómo podría, en efecto, haber sido de otra manera? El extraordinario valor de la explicación y la previsión, del modelo de pensamiento matemático y mecánico que la ciencia utiliza fue un resultado que no podía preverse. El peso, el movimiento, la velocidad, la dirección, la posición precisa ¡qué ideas tan estrechas, pálidas y poco interesantes! ¿Cómo podrían los aspectos animistas más ricos de la Naturaleza, las peculiaridades y rarezas que tornan a los fenómenos pintorescamente sorprendentes o expresivos, dejar de ser singularizados y perseguidos por la filosofía como el camino más prometedor para el conocimiento de la vida natural? Ahora bien, es precisamente en todos estos aspectos más ricos, animistas y dramáticos, en los que habita la religión; es el terror y la belleza de los fenómenos, la «promesa» del alba y el arco de San Martín, la «voz» de trueno, la «amabilidad» de la lluvia de verano, la «sublimidad» de

las estrellas, y no las leyes físicas por las que todos estos casos se rigen, las que todavía impresionan al espíritu religioso, y como siempre, el hombre devoto dirá que en la soledad de su habitación o de los campos encuentra todavía la presencia divina; los raudales de ayuda como respuesta a sus plegarias se lo confirman, y los sacrificios en nombre de esta realidad no perceptible le llenan de seguridad y paz.

Puro anacronismo, afirma la teoría de la supervivencia; anacronismo cuyo remedio requerido constituye la desantropomorfización de la imaginación. Cuanto menos mezclemos lo privado con lo cómico más permaneceremos en términos universales e impersonales y más verdaderamente seremos herederos de la ciencia.

A pesar del atractivo de la impersonalidad de la actitud científica para un cierto temperamento, creo que es bastante superficial y puedo exponer mi argumento en pocas palabras. Afirma que mientras tratemos con lo cósmico y general tratamos sólo con los símbolos de la realidad, pero *en la medida en que tratemos con los fenómenos privados y personales como tales, tratamos con realidades en el sentido más completo del término*. Me parece que puedo aclarar fácilmente lo que pretendo decir con estas palabras.

El mundo de nuestra experiencia se escinde siempre en dos apartados, uno objetivo y otro subjetivo; de los cuales el primero puede ser incalculablemente más amplio que el último, y este último jamás puede ser omitido o suprimido. La parte objetiva consiste en la suma total de todo lo que podamos pensar en un momento dado; la subjetiva es el *estado* interior en el que el pensamiento discurre. Lo que pensamos puede ser desmedido, por ejemplo los tiempos y espacios cósmicos, mientras que el estado íntimo puede consistir en la más fugitiva e insignificante actividad de la mente. Con todo, los objetos cósmicos cuando los proporciona la experiencia sólo consisten en retratos ideales de alguna cosa, la existencia de la cual no poseemos interiormente,

sino que apenas la señalamos exteriormente, mientras que el estado interior constituye nuestra experiencia en sí; su realidad y la de nuestra experiencia son una misma cosa.

Un terreno consciente *más* su objeto, sentido o pensado, *más* una actitud hacia el objeto, *más* el sentido de un yo al que la actitud pertenece —una parte de la experiencia personal tan concreta puede ser sólo una pequeña parte, pero sólida mientras dura. No se trata de un elemento de la experiencia abstracto y vacío como ocurre con el «objeto» cuando lo consideramos a solas. Se trata de un hecho *completo* aunque sea un hecho insignificante, del tipo al que todas las realidades deben pertenecer, por el que discurren todas las corrientes motoras del mundo y conecta entre sí todos los acontecimientos reales. Esta sensación, que no es posible compartir, que cada uno de nosotros ejerce sobre una pizca del destino individual, según se percibe privadamente rodando en la rueda de la fortuna, puede ser menospreciada por su egoísmo, puede ser escarnecida como no científica, pero consiste en aquello que satura la medida de nuestra realidad concreta, y cualquier presunta existencia que no poseyese este sentimiento o su análogo sería una existencia a medias[336]. Si esto fuese verdad sería absurdo que la ciencia afirmase que los elementos egoístas de la experiencia deberían ser suprimidos. El eje de la realidad sólo penetra lugares egotísticos, ensartados como un rosario; pero describir el mundo con todos los más diversos sentimientos de aquella *porción* del destino individual, dejando fuera de la descripción todas las actitudes espirituales —siendo tan susceptibles de descripción como cualquier otra cosa— sería ofrecer una factura impresa del precio como equivalente de una sólida comida. La religión no realiza tal disparate; la religión del individuo puede ser egoísta y aquellas realidades privadas con las que tiene contacto pueden resultar bastante estrechas; sin embargo, siempre resultará infinitamente menos vacía y abstracta que una ciencia que se enorgullece de no tomar en cuenta nada privado.

Una factura del coste, con un grano de uva en lugar de la palabra «uva», con un huevo real en vez de la palabra «huevo» puede resultar un presente inadecuado, pero al menos sería un principio de realidad. La pretensión de la teoría de la supervivencia de que deberíamos aferrarnos a los elementos impersonales exclusivamente se parece a la afirmación de que deberíamos sentirnos satisfechos simplemente con la cruda factura del coste. Por consiguiente, pienso que de cualquier modo que pudiéramos responder a las cuestiones particulares relacionadas con nuestro destino individual, sólo reconociéndolas como cuestiones genuinas y viviéndolas en la esfera del pensamiento donde actúan podremos alcanzar la profundidad. Pero vivir así es ser religioso; por ello rechazo sin titubeo la teoría de la supervivencia de la religión que se presenta fundamentada en un grave error. No dio resultado porque nuestros antepasados cometieron tantos errores y los mezclaron con la religión a tal nivel que dejaron de ser religiosos[337]. Siendo religiosos nos afirmamos en posesión de una realidad última en aquellos únicos puntos en los que la realidad exige protección; en definitiva, nuestra responsabilidad se sitúa en nuestro destino privado.

Ahora veréis por qué he sido tan individualista en estas conferencias y por qué parecía tan inclinado a reconsiderar los elementos sentimentales en la religión y a subordinar su componente intelectual. La individualidad está basada en el sentimiento, y los entresijos del sentimiento, los estratos más oscuros del carácter, más ciegos, son los únicos lugares del mundo en los que podemos encontrar, a la par que se produce, el hecho real, y percibir directamente cómo los acontecimientos ocurren y cómo se ejecutan realmente las cosas[338]. Comparado con este mundo de vívidos sentimientos individualizados, el mundo de los objetos generalizados que el intelecto contempla no tiene solidez ni vida. Al igual que en las películas estereoscópicas visionadas fuera del instrumento, la tercera dimensión, el movimiento, el ele-

mento vital, desaparecen. Obtenemos una preciosa película de un tren expreso que presuntamente se mueve, pero ¿en qué lugar de la película —como sostiene un amigo— se encuentra la energía o las cincuenta millas por hora?[339]

Entonces, pues, estamos de acuerdo en que la religión, al ocuparse de los destinos personales y mantenerse así en contacto con las únicas realidades absolutas que conocemos, ha de representar necesariamente un papel eterno en la historia humana. La segunda cosa a decidir es lo que revela sobre esos destinos particulares, o si de hecho revela algo lo bastante diferenciado como para ser considerado un mensaje general para la humanidad. Como bien veis, hemos concluido los preliminares, y puedo comenzar el resumen final.

Me doy cuenta perfecta de que después de los palpitantes documentos citados y de todas las perspectivas de carácter emotivo y creencial que las anteriores conferencias postularon, el escueto análisis al que a continuación me dedicaré puede pareceros a muchos de vosotros un auténtico anticlímax, una merma y malversación del tema en lugar de un *crescendo* en intereses y resultados. Ya he advertido que la actitud religiosa de los protestantes resulta empobrecedora para la imaginación católica; me temo que mi último resumen del tema todavía os lo parecerá más. Al respecto os ruego recordéis este punto: en esta parte del tema estoy intentando expresamente reducir la religión a sus términos más elementales, a aquel mínimo, libre de *excrecencias* individualistas que, integrado por todas las religiones en su núcleo fundamental, nos permite suponer que todas las personas religiosas estarán de acuerdo. Una vez establecido este punto deberíamos alcanzar un resultado posiblemente pequeño, pero sólido al menos, alrededor del cual poder injertar las más audaces creencias adicionales a las que los individuos se arriesgan, que serán tan amplias como queráis. Aplaudiré mi propia *super*creencia (que será, lo confieso, algo pálida, como corresponde a un filósofo crítico) y espe-

ro que añadáis las vuestras y de este modo nos encontremos de nuevo en el variado mundo de las construcciones religiosas concretas. De momento, permitidme proseguir austeramente la parte analítica del trabajo.

Son determinantes de la conducta tanto el pensamiento como el sentimiento, y una misma conducta puede quedar determinada por el sentimiento o por el pensamiento. Cuando examinamos el campo de la religión nos encontramos con que gran variedad de pensamientos han prevalecido; pero los sentimientos, por una parte, y la conducta por la otra, fueron casi siempre los mismos ya que los santos estoicos, los cristianos y los budistas vivieron de forma prácticamente indiscernible y aunque la religión genera teorías variables éstas son secundarias, de manera que si queremos apropiarnos de su esencia tendremos que considerar los sentimientos y la conducta como elementos estables. Es siempre entre estos dos elementos donde se produce el cortocircuito en el que concluyen los asuntos fundamentales, mientras que las ideas, símbolos y demás instituciones establecen vías de circunvalación que pueden ser consideradas como mejoras y perfecciones —que incluso algún día podrán unirse al sistema armónico —, pero que no deben ser consideradas órganos con función indispensables y necesaria para que la vida religiosa continúe. Ésta parece ser la primera conclusión que podemos obtener de los fenómenos recapitulados. El próximo paso consistirá en caracterizar los sentimientos. ¿A qué orden psicológico pertenecen?

El resultado es siempre aquello que Kant denomina una afección «esténica»: una excitación de carácter gozoso, expansivo, «dinamogénico» que, como cualquier tónico, estimula nuestros poderes vitales. En casi todas mis conferencias, pero particularmente en las que tratan de la conversión y la santidad, vimos cómo toda emoción se sobreponía a la melancolía temperamental proporcionando pasividad al sujeto, entusiasmo, sentido o encantamiento y fascinación a los objetos comunes de la vida[340]; el

nombre de «estado de fe» con que el profesor Leuba lo designa es bastante apropiado[341]. Se trata de una condición tanto biológica como psicológica, y Tolstoi es del todo preciso al clasificar la fe entre las fuerzas *por medio de las cuales viven los hombres*[342]. La total ausencia de la misma —anhedonía—[343] significa hundimiento.

El estado de fe puede manifestar un mínimo de contenido intelectual; vimos ejemplos pertinentes en aquellos éxtasis repentinos provocados por la presencia divina o por los arrebatos místicos que describe el doctor Burke[344]. Puede ser también un simple entusiasmo vago, medio espiritual y medio vital, una conciencia y un sentimiento de que cosas grandes y maravillosas están en el aire[345].

Sin embargo, cuando un contenido intelectual positivo queda asociado con un estado de fe aparece indeleblemente grabado en la creencia[346], lo que explica la apasionada lealtad de las personas religiosas con respecto a los más pequeños detalles de sus diferentes credos. Si tomamos juntos los credos y los estados de hecho, formando «religiones», y los tratamos como a fenómenos puramente subjetivos, sin importarnos la cuestión de su «verdad», estamos obligados, en razón de su extraordinaria influencia sobre la acción, a clasificarlos entre las funciones biológicas más importantes de la humanidad. Su efecto estimulante y anestésico es tan grande que el profesor Leuba, en un reciente artículo[347] se atreve a ir aún más lejos y afirma que en tanto los hombres puedan *utilizar* su Dios les importa muy poco quién sea, e incluso si es. «La verdad del problema puede exponerse de esta forma —dice Leuba— *Dios no es conocido, no es comprendido, es simplemente utilizado*, a veces como proveedor material, a veces como soporte moral, a veces como amigo, a veces como un objeto de amor. Si demuestra su utilidad la conciencia religiosa no exige nada más. ¿Existe Dios realmente? ¿Cómo existe? ¿Qué es?, son preguntas irrelevantes; no es a Dios a quien encontramos en el análisis último del fin de la religión, sino la vida, mayor cantidad de vida,

una vida más larga, más rica, más satisfactoria. El amor a la vida, en cualquiera y en cada uno de sus niveles de desarrollo, es el impulso religioso»[348].

Por consiguiente, en esta valoración puramente subjetiva, la religión debe ser considerada de alguna manera vindicada frente a los ataques de sus críticos, y parece que no puede tratarse de un simple anacronismo y supervivencia, sino que debe ejercer una función permanente, poseyendo o no un contenido intelectual y siendo éste, si tiene alguno, verdadero o falso.

A continuación avanzaremos más allá del punto de vista de la utilidad meramente subjetiva, para investigar el contenido intelectual.

Primero, ¿existe bajo todos esos credos discrepantes un núcleo común al que testimonian de manera unánime?

Segundo, ¿debemos considerar el testimonio verdadero?

De entrada, contestaré afirmativamente a la primera cuestión de la forma inmediata; los dioses y dogmas de las diversas religiones se anulan mutuamente, pero existe una determinada liberación uniforme en la que coinciden todas las religiones. Consiste en dos partes:

1. Una sensación de inquietud.
2. Su solución.

1. La inquietud, la sensación de inquietud, reducida a sus términos más simples, consiste en sentir personalmente que hay *algo que no va bien en nosotros*.

2. La solución pasa por la sensación *de quedar liberados de aquello que no va bien* mediante la conexión adecuada con los poderes superiores.

En aquellos espíritus más desarrollados, que aquí estamos estudiando, la cosa que no va bien toma carácter moral y la salvación presenta un matiz místico. Me parece que nos mantendremos dentro de los límites de lo que es común a todas estas men-

talidades si formulamos la esencia de su experiencia religiosa en términos como éstos: el individuo siempre que sufre por algo que no va bien lo censura; y al llegar a este punto se sitúa por encima del problema y al menos probablemente en contacto con algo superior, si es que existe algo superior. Junto a esta parte que no funciona hay otra mejor, a pesar de que puede resultar sólo un germen indefenso. Con qué parte habría de identificarse su ser real no es ahora en manera alguna obvio, sin embargo, cuando llega el momento señalado en el punto segundo[349] (el de la solución o salvación) el hombre identifica su ser real con la parte superior más genuina de sí mismo y lo hace de la manera siguiente. *Se hace consciente de que su parte superior es de carácter fronterizo y continúa con un MAS cualitativamente idéntico con él que actúa en el universo exterior a él y con el que puede mantenerse en contacto activo, y de alguna manera, comprometerse y salvarse cuando su ser inferior se haya hecho trizas en el naufragio*.

Me parece que todos los fenómenos pueden ser correctamente descritos en estos términos generales tan simples[350]. Teniendo en cuenta el yo dividido y la lucha, implican el cambio del centro personal y la rendición incondicional del yo inferior; expresan la apariencia de exteriorización del poder que les ayuda y justifican nuestro sentido de unión con él[351]; asimismo justifican plenamente nuestros sentimientos de seguridad y gozo. A buen seguro no hay documento alguno autobiográfico, entre todos los que he citado, al que se pueda aplicar esta descripción; debemos añadir los detalles específicos que mejor se adaptarían a distintas teologías y a diversos temperamentos personales y tendríamos entonces reconstruidas las experiencias más diferentes en sus formas individuales.

Con todo, no llega hasta allí el análisis; las experiencias no son nada más que fenómenos psicológicos, aunque es cierto que poseen importante valor biológico. La fuerza espiritual realmente crece en el sujeto que la posee; una nueva vida se le presenta y le

sugiere un lugar de encuentro donde confluyen las fuerzas de los dos universos; ahora bien, eso puede ser sólo su manera subjetiva de sentir las cosas, un humor pasajero de su imaginación a pesar de los efectos producidos. A continuación paso a la segunda pregunta: ¿Cuál es la verdad objetiva de su contenido?[352]

La parte del contenido con referencia a la cual se establece propiamente la pregunta sobre la verdad es aquel «MÁS cualitativamente idéntico» con el que nuestro yo superior, en la experiencia, parece entrar en una relación armoniosa y activa. ¿Este «más» se trata simplemente de una idea nuestra o existe realmente? ¿Actúa igualmente que existe? y ¿de qué forma debemos concebir esta «unión» de la que están tan convencidos los espíritus religiosos?

Para responder a todas estas preguntas las diversas teologías desarrollan su obra teórica poniendo a la luz sus divergencias. Todas coinciden en que el «más» existe, pero mientras que unas afirman que existe en forma de dios o dioses personales, otras entienden que además de existir actúa y que es cualquier corriente ejercida en sentido positivo desde el momento en que el hombre deja su propia vida en sus manos. Las diferencias aparecen más claramente cuando tratan sobre la experiencia de «unión». Sobre este problema el panteísmo y el teísmo, la naturaleza y el renacimiento, las obras, la gracia y el Kharma, la inmortalidad y la reencarnación, el racionalismo y el misticismo, sostienen una inveterada disputa.

Al final de la conferencia sobre filosofía[353] apunté la idea de que una ciencia imparcial de las religiones tamizaría del núcleo de sus discrepancias un cuerpo doctrinal común que podría también formularse en términos a los que la ciencia física no tendría nada que objetar. Todo eso, afirmé, no debería adoptarse simplemente como su propia hipótesis conciliadora y recomendarla a los creyentes. Asimismo adelanté que en la última conferencia intentaría enmarcar tal hipótesis.

Ha llegado el momento de hacerlo. Todo aquel que dice «hipótesis» renuncia a la ambición de ser coercitivo en sus argumentos. Todo lo que puedo hacer, por consiguiente, es ofrecer algo que se adecúe con los hechos tan fácilmente que en pura lógica científica no se encuentre ningún pretexto plausible para vetar la tentación de darlo por cierto.

El «más», como lo hemos denominado, y el significado de nuestra «unión» con él constituyen el núcleo de nuestra investigación. ¿En qué descripción definida pueden traducirse estas palabras y qué hechos definitivos representan? No serviría de nada ponernos improvisadamente a definir el «más» como Jehová, y la «unión» como un supuesto de la justicia de Cristo, porque sería injusto para las otras religiones, y, como mínimo, desde nuestra posición se trataría de una *super*creencia.

Comenzaremos utilizando nuevos términos menos particularizadores y ya que uno de los deberes de la ciencia de las religiones consiste en mantener la religión en contacto con el resto de la ciencia, actuaremos correctamente si buscamos ante todo una forma de describir el «más» que sea reconocida también como existente por los psicólogos. El yo *subconsciente* es actualmente una entidad psicológica acreditada y creo que en ella encontramos exactamente el término mediador requerido. Al margen de todas las consideraciones religiosas, real y literalmente, existe más vida en el alma que la que en cualquier momento podemos apreciar. La exploración del terreno transmarginal apenas ha sido comenzada todavía; sin embargo, lo que M. Myers afirmó en 1892 en su ensayo sobre la *conciencia subliminal*[354] es tan cierto hoy como cuando se escribió: «Cada uno de nosotros es en realidad una entidad psíquica perdurable bastante más amplia de lo que se cree —una individualidad que nunca puede expresarse completamente a través de manifestación alguna corpórea. El yo se manifiesta por medio del organismo, pero queda siempre alguna parte del yo no manifiesta, y algún poder de expresión or-

gánica en suspensión o reserva»[355]. Buena parte del contenido de este amplio fondo contra el que nuestro ser consciente se rebela es insignificante: los recuerdos imperfectos, las asociaciones tontas, las más inhibitorias timideces, los fenómenos «disolventes» de diversos tipos —como los llama Myers— se encuentran allí ampliamente. Sin embargo, parecen también tener su origen allí muchas de las actuaciones del genio, y en nuestro estudio de la conversión, de las experiencias místicas y de la plegaria vimos qué parte tan sorprendente ostentan tales realidades en la vida religiosa.

Así pues, dejadme que proponga como hipótesis, sea lo que sea, en su rincón *más alejado*, el «más» con el que nos sentimos vinculados en las experiencias religiosas que es, en su sentido más *cercano*, la continuación subconsciente de nuestra vida consciente. Comenzando así con un hecho psicológico reconocido, como fundamento, parece que conservamos cierto contacto con la «ciencia» que la teología ordinaria no tiene. Al propio tiempo, la afirmación de los teólogos de que el hombre religioso es dirigido por un poder externo puede replantearse, ya que una de las peculiaridades de la incursión desde la región subconsciente es que toma aspectos objetivos y que sugiere al propio sujeto un control externo. En la vida religiosa el control se percibe como «superior», pero como en nuestra hipótesis son principalmente las facultades superiores de nuestra propia y no visible mente las que controlan, el sentimiento de unión con el poder del más allá es un sentimiento de alguna cosa no simplemente aparente sino literalmente verdadera.

Esta perspectiva analítica parece la mejor para una ciencia de las religiones, ya que ejerce de mediadora entre numerosos puntos de vista diferentes. Con todo, sólo es una vía, y las dificultades se presentan de inmediato cuando la utilizamos y nos preguntamos a dónde nos conduce nuestra conciencia transmarginal si la seguimos hasta el punto más remoto. Comienzan aquí las

*super*creencias, el misticismo, el éxtasis de la conversión; el *vedantismo* y el idealismo trascendental presentan sus interpretaciones monistas[356] y nos sugieren que el yo finito se unifica con el yo absoluto, ya que siempre había sido uno con Dios e idéntico con el alma del mundo[357]. Aquí aportan los profetas de todas las religiones sus visiones, voces, éxtasis y otras premoniciones, que cada uno supone que legitiman su fe particular.

Aquellos de nosotros que no resultemos particularmente favorecidos con tan especificas revelaciones debemos quedar totalmente al margen y, al menos de momento, decidir que, ya que sostenemos doctrinas teológicas incompatibles, se neutralicen éstas mutuamente y no proporcionen claros resultados. Si los perseguimos, o si seguimos teorías simplemente filosóficas y abrazamos el panteísmo monista en terrenos no místicos, lo hacemos en ejercicio de nuestra libertad individual, y construimos nuestra religión de la manera más congruente con nuestras predisposiciones personales, entre estas predisposiciones las de carácter intelectual constituyen una parte decisiva. A pesar de que la cuestión religiosa es primariamente una cuestión vital, se trata de vivir o no vivir en la unión superior que se nos ofrece como una dádiva, la conmoción espiritual en la que ese don aparece frecuentemente no se presentará en individuos concretos hasta que determinadas creencias intelectuales o ideas que le perturben queden rectificadas[358]. Ideas que resultarán así esenciales para la religión del individuo —que es lo mismo que decir que las *super*creencias en diversas direcciones son absolutamente indispensables y que deberíamos tratarlas con delicadeza y tolerancia siempre que ellas mismas no sean intolerantes. Como he dicho en algún otro lugar, las cosas más interesantes y valiosas acerca del hombre son frecuentemente sus *super*creencias.

Dejándolas aparte y limitándonos a lo que es común y genérico, observamos, *en el hecho de que la persona consciente es secuencia de un yo más amplio a través del cual llegan las experiencias de salvación*[359],

un contenido de experiencia religiosa positivo que, me parece, *es literal y objetivamente verdadero*. Si ahora paso a establecer mi propia hipótesis sobre los límites más alejados de esta extensión de nuestra personalidad, estaré presentando mi propia *super*creencia —aunque sé que a algunos de vosotros os parecerá una triste subcreencia— para la que sólo puedo pedir la misma indulgencia que en el caso inverso concederé a la vuestra.

Los límites más alejados de nuestro ser se sumergen, al parecer, en otra dimensión de existencia que no es la del mundo puramente sensitivo y «comprensible», denominada ahora la región mística o sobrenatural, como gustéis. Mientras que nuestras tendencias ideales se originan en esta región y allí permanecen de una forma más íntima que aquella por la que forman parte del mundo visible, ya que pertenecen en un sentido más profundo al mismo lugar al que pertenecen nuestros ideales. Con todo, la región no visible en cuestión no es simplemente ideal, ya que produce efectos en este mundo. Cuando convergemos con ella, actúa sobre nuestra personalidad convirtiéndonos en hombres nuevos, siguiéndose importantes consecuencias para la conducta en el mundo natural como secuela de nuestro cambio regenerativo[360]. Por consiguiente, lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad, de forma que pienso no tenemos excusa filosófica alguna para denominarlo algo no visible o mundo irreal, místico.

Dios es la apelación natural, como mínimo para nosotros cristianos, para la realidad suprema; en consecuencia, designaré esta parte superior del universo con el nombre de Dios[361]. Nosotros y Dios tenemos tratos en común, y al abrirnos a su influencia nuestro destino más profundo se realiza. El universo, en aquellas partes constituidas por nuestro ser personal, cambia genuinamente mejorando o empeorando proporcionalmente a cómo cada uno de nosotros cumpla o eluda la voluntad divina. Siempre que esto sea sí, probablemente afirmaréis conmigo, ya que sólo

traduzco a un lenguaje esquemático, lo que podría llamarse la creencia instintiva de la humanidad: Dios es real desde el momento en que produce efectos reales.

Los efectos reales en cuestión admitidos se ejercen en los centros de energía de los diversos individuos, pero la fe espontánea de la mayoría de ellos conduce a que abracen una esfera más amplia que ésta. La mayoría de los hombres religiosos creen (o «saben» si de místicos se trata) que no sólo ellos sino el universo entero de los seres para los que Dios está presente, se encuentra seguro en sus paternales manos. Existe un sentido, una dimensión, en la que se encuentran absolutamente seguros, en la que *todos* estamos salvados a pesar del umbral del infierno y de todas las apariencias terrenas adversas; la existencia de Dios garantiza un orden ideal que será preservado perennemente. En realidad este mundo puede algún día quemarse o congelarse, pero siempre será parte de este orden; los bellos ideales con toda seguridad serán transportados a otro lugar para florecer de forma que, donde está Dios, la tragedia es sólo provisional y parcial y el naufragio y la disolución no acontecen nunca de manera absoluta y final. Sólo cuando la fe avanza con relación a Dios, y cuando son anunciadas las más remotas consecuencias objetivas, la religión se torna totalmente libre de la inmediata y primaria experiencia subjetiva y pone en juego una *auténtica hipótesis*. Una buena hipótesis, en el ámbito de la ciencia, debe poseer otras propiedades distintas a las del fenómeno que ha de explicar, en caso contrario no será suficientemente estimulante. Dios, pretendiendo indicar con esa palabra sólo lo que pertenece a la experiencia de unión del hombre religioso, no alcanza a ser una hipótesis de este orden tan útil; debe establecer unas relaciones cósmicas más amplias para justificar la confianza y la paz absoluta del individuo.

Que el Dios personal, comenzando por el lado más próximo de nuestro yo extramarginal, hasta llegar a establecer relaciones con su margen más remoto, sea el soberano absoluto es una *su-*

*per*creencia muy atrevida. Esta *super*creencia, sin embargo, es un artículo básico de la religión de casi todo el mundo; la mayoría de nosotros pretende consolidarla, de alguna manera, como fundamento de nuestra filosofía; pero la propia filosofía se sostiene en esa fe, que es algo así como decir que la religión, en su más completo ejercicio de funciones, no es una simple clasificación de hechos ya explicados en algún otro lugar, no es una simple pasión, como el amor, que mira las cosas bajo una luz rosada. Realmente, es algo más porque también postula *hechos* nuevos; el mundo interpretado religiosamente no es sólo la otra cara del mundo materialista, con un aspecto subvertido, sino que debe poseer por encima de la expresión alterada una *constitución natural* diferente de alguna manera de aquella que presentaría un mundo materialista. Debe ser de tal modo que se puedan esperar realidades diferentes, y requerir conductas diferentes.

Esta visión completamente «pragmática» de la religión, en la realidad ha sido sostenida por los hombres comunes como algo que no tiene nada de particular; interpolaron los milagros divinos en el terreno de la naturaleza, construyeron un cielo más allá de la tumba y sólo los metafísicos trascendentales pensaron que sin añadir ningún detalle concreto a la naturaleza y sin salir de ella, denominándola simplemente expresión del espíritu absoluto, se la hacía más divina. Creo que la manera pragmática de tomar la religión es la más profunda: le proporciona un cuerpo y un alma, le permite reivindicar, como todo lo real ha de hacerlo, una serie de hechos característicos propios. Yo no sé cuáles son los hechos más característicamente divinos, al margen de la singular afluencia de energía en el estado de fe y en el estado de plegaria, pero la *super*creencia en la que estoy a punto de aventurarme personalmente es que existen. Toda mi educación pretende persuadirme de que el mundo de nuestra conciencia actual sólo es uno de los muchos mundos de conciencia que existen y que esos otros mundos deben contener experiencias que poseen un

significado cabal para nuestra vida; y a pesar de que, por lo general, sus experiencias y las de este mundo sean discontinuas, ambas se hacen continuas en determinados puntos donde se filtran energías superiores. Siendo leal en la medida de lo posible a esta *super*creencia, me considero a mí mismo más entero y más verdadero. Naturalmente *puedo* situarme en la actitud sectaria científica y pensar que las sensaciones, las leyes y los objetos pueden serlo todo; pero si lo hago siento aquella advertencia interior de que habla W. K. Glifford que murmura «¡Tonterías!». La hipocresía es hipocresía, aunque lleve un nombre científico, y la expresión total de la experiencia humana, tal como la entiendo objetivamente, me empuja inexorablemente más allá de los estrechos límites «científicos». A buen seguro el mundo real es de una fibra por entero diferente —construido de manera más intrincada de lo que la ciencia física permite. En última instancia, mi conciencia objetiva y subjetiva me transportan hacia la *super*creencia que postulo. ¿Quién sabe si la lealtad de los individuos aquí abajo a sus pobres *super*creencias no ayudarán a Dios a ser más leal en sus tareas superiores?

Postscriptum

Al redactar la conferencia final aspiré en tal medida a la simplificación que me invade el temor de que mi posición filosófica general recibiera una atención tan escasa que difícilmente la haga inteligible para algunos de mis lectores, por lo que aprovecho este epílogo, que debe ser asimismo tan breve como sea posible, para remediar el defecto, aunque sea sólo una pizca. En una obra posterior podré explicar mi posición con mayor amplitud, y por consiguiente con claridad mayor.

En un terreno como en el que nos ocupa no puede esperarse originalidad, ya que todas las posibles actitudes y temperamentos fueron descritos ampliamente hace tiempo por la literatura y cualquier escritor nuevo puede ser inmediatamente clasificado bajo un rótulo familiar. Si hiciéramos una división del conjunto de los pensadores en naturalistas y supernaturalistas, sin lugar a dudas yo debería alinearme, como la mayoría de los filósofos, en la serie de los supernaturalistas. Sin embargo, se da un supernaturalismo craso y otro refinado, y la mayoría de los filósofos actuales pertenecerían a la división refinada, puesto que aunque no sean idealistas trascendentales al menos obedecen la tendencia kantiana hasta un punto capaz de impedir que nuestras entidades ideales interfieran causalmente el curso de los hechos fenomenológicos. El supernaturalismo refinado es un supernaturalismo universalista, y probablemente el mejor nombre para la variedad «crasa» sea el de supernaturalismo «poco sistemático», que se adecua bien con aquella antigua teología que impera hoy sólo entre la gente sin instrucción o que podemos encontrar entre los esca-

sos profesores rezagados en el dualismo que Kant desplazó según se cree. Admite los milagros y directrices providenciales y no encuentra dificultad intelectual alguna para mezclar el mundo real e ideal, interpolando influencias de la región ideal entre las fuerzas que determinan causalmente los *detalles* del mundo real. Con respecto a esto, los supernaturalistas refinados piensan que confunde las diferentes dimensiones de la existencia; para ellos, el mundo ideal no es causa eficiente, y nunca penetra en el mundo fenoménico de las particularidades. El mundo ideal, en su opinión, no consiste en un mundo de hechos, sino sólo del significado de los hechos; constituye un punto de vista para juzgar los hechos; pertenece a una «lógica» diferente y habita en una dimensión de existencia distinta de aquella de la cual obtiene las proposiciones existenciales. No puede bajar al nivel inferior de experiencia y entreverarse poco a poco en fracciones diferentes de la naturaleza, como aquellos, por ejemplo, que creen que la ayuda divina acude en respuesta a la plegaria.

A pesar de mi incapacidad para aceptar el cristianismo popular o el teísmo escolástico, supongo que mi creencia de que la comunión con el ideal proporciona nuevas fuerzas al mundo que originan nuevos fenómenos me obliga a ser clasificado entre los supernaturalistas del tipo craso o poco sistemático. El supernaturalismo universalista se rinde demasiado fácilmente, me parece, al naturalismo. Toma los hechos de la ciencia física en su sentido literal y deja las leyes de la vida tal como las encuentra el naturalismo, sin esperanza de remedio ni solución en el caso de que sus frutos no sean buenos. Se autoconfina a sentimientos sobre la vida en conjunto, sentimientos que pueden ser de admiración o adoración, pero que no necesitan serlo, como prueba la existencia del pesimismo sistemático. En esta forma universalizadora de entender el mundo ideal, la esencia de la religión práctica parece evaporarse. Tanto instintivamente como por razones lógicas encuentro difícil de creer en la existencia de principios que no esta-

blezcan diferencias entre los hechos[362]. Sin embargo, todos los hechos son hechos particulares y todo el interés de la cuestión sobre la existencia de Dios me parece que estriba en las consecuencias que para los particulares esa existencia pueda implicar; que ninguna experiencia particular altere su aspecto como consecuencia de que exista Dios, me parece una proposición increíble y, con todo, es la tesis (en todo caso implícita) que abraza el supernaturalismo refinado. Sostiene que el Absoluto mantiene relaciones sólo con la experiencia en *bloque*; no condesciende a transacciones particulares.

No conozco el budismo y puedo equivocarme; hablo simplemente para describir mejor mi punto de vista general; pero tal como entiendo la doctrina budista del Kharma estoy de acuerdo con ella. Todos los supernaturalistas admiten que los hechos se rigen por el juicio de una ley superior, pero para el budismo, según interpreto, y para la religión, por lo general, siempre que la metafísica trascendentalista no la despierte, la palabra «juicio» no significa la apreciación platónica ni el veredicto académico desnudo como admiten los sistemas vedantas y absolutistas modernos. Por el contrario, comporta *la ejecución*, es *in rebus* y también *post rem* y actúa «causalmente» como un factor parcial en el hecho total. El universo se convierte al agnosticismo[363] puro y simple en cualquier otro término; sin embargo, este punto de vista de que el juicio y la ejecución caminan juntos es el propio del modo de pensamiento supernaturalista craso; por consiguiente, este volumen debe ser clasificado en conjunto con las otras expresiones de este criterio.

Con franqueza, asumo el problema de este modo porque la corriente de pensamiento que impera en círculos académicos discurre en contra mía, y me encuentro como el hombre que debe apoyar el hombro contra una puerta abierta rápidamente si no quiere verla cerrada y atrancada. A pesar de que resulta chocante para los gustos intelectuales en boga, creo que una consideración

cándida del supernaturalismo craso y una discusión completa de todas sus relaciones metafísicas demostrará que se trata de la hipótesis donde se cumplen el mayor número de requerimientos legítimos. Se trata, por supuesto, de un programa para otros libros, por lo que al expresarlo aclaro suficientemente al lector filosófico el lugar al que pertenezco.

Si me preguntaran dónde situamos las modificaciones de los hechos que se deben a la existencia de Dios, debería decir que en general no poseo hipótesis alguna que ofrecer salvo aquello que sugiere de inmediato el fenómeno de la «comunión por la plegaria», especialmente cuando participan en ella determinados tipos de incursión de la región subconsciente. La apariencia, parece ser que en este fenómeno algo ideal, que en un sentido forma parte de nosotros y en otro no lo es, ejerce una aguda influencia, se remonta a nuestro centro de energía personal y produce efectos regenerativos que de una u otra manera no pueden obtenerse. Entonces, si el mundo de la existencia fuese más amplio que el de nuestra conciencia cotidiana, si en él se ejercieran fuerzas cuyos efectos fuesen intermitentes, si una condición facilitadora de los efectos implicase la apertura de la puerta «subliminal», entonces, pues, conseguiríamos los elementos de una teoría a favor de la cual los fenómenos de la vida religiosa ofrecen plausibilidad. Me siento tan impresionado por la importancia de estos fenómenos que hago mía la hipótesis que sugieren de forma natural; como mínimo, en estos casos parece que las energías transmundanas, Dios, si queréis, producen efectos inmediatos en el mundo natural al que pertenece el resto de nuestra experiencia.

La diferencia en el «hecho» natural que la mayoría de nosotros señalaríamos como la primera diferencia que debería indicar la existencia de Dios, imagino, sería la inmortalidad personal. La religión, de hecho, *significa* inmortalidad y nada más para la gran mayoría de personas. Dios es el productor de la inmortalidad y cualquiera que dude de ella es reputado de ateo sin ninguna otra

prueba. En mis conferencias no he hablado sobre este problema o sobre la creencia en ella porque me parece algo secundario: si a nuestros ideales sólo les interesa la «eternidad» no veo por qué hemos de desear transmitirlos a otras personas. Con todo, simpatizo con la pulsión urgente de intervenir, y ante un conflicto de pulsiones como éstos, tan vagos y al propio tiempo tan nobles, no sé cómo decidirme y me parece que se trata de una ocasión donde eminentemente deben testimoniar los hechos y a los hechos, pienso, les falta demostrar «el retorno de los espíritus», a pesar de que tengo el mayor respeto por los señores Myers, Hodgson y Hyslop, y me encuentro bastante impresionado por sus conclusiones favorables. Así, pues, dejo con estas breves palabras la cuestión abierta para eximir al lector de la posible perplejidad de por qué el problema de la inmortalidad no ha sido mencionado a lo largo del libro.

El poder ideal con el que nos sentimos vinculados, el Dios de los hombres corrientes, se halla, tanto para estos hombres corrientes como para los filósofos, dotado de algunos atributos metafísicos que yo traté en la conferencia sobre filosofía con tan poco respeto. Se asume como «uno y único» e «infinito», siendo la noción de muchos dioses finitos algo que casi nadie encuentra útil considerar y todavía menos sostener. Siquiera sea en interés de la claridad intelectual, me veo empujado a afirmar que la experiencia religiosa, tal como la hemos estudiado, no puede ser aducida como el sostén inequívoco de la creencia infinitista. Lo único que testimonia inequívocamente es que podemos experimentar la unión con *algo* superior a nosotros y que en esta unión encontramos la paz más grande. La filosofía con su pasión por la unidad, y el misticismo con su tendencia monoideísta se «traspasan el límites» e identifican ese algo otro con un Dios único, alma que todo-lo-incluye del mundo, y la opinión popular, respetando su autoridad, sigue el ejemplo que ellos establecen.

Mientras tanto, las necesidades y experiencias prácticas de la religión me parecen satisfechas por la creencia de que más allá de todo hombre, y de alguna manera, en continuidad con él, existe un poder superior, amigo de él y de sus ideales; todo lo que exigen los hechos es que ese poder sea *otro* y superior que nuestros yo conscientes. Cualquier cosa superior será suficiente tan sólo con que nos baste para estimular el paso siguiente. No ha de ser infinito, no ha de ser solitario; puede tratarse simplemente de un yo superior y más divino asimismo, del que el yo real sería una expresión mutilada, siendo el universal una colección de estos yo con diferentes grados de penetración e identificados sin ningún tipo de unidad absoluta[364]. Esto representaría cierto tipo de politeísmo en lontananza —un politeísmo que en esta ocasión no defiendo porque mi única aspiración actual es proporcionar un testimonio de la experiencia religiosa en sus propios límites.

Los defensores de la visión monista dirían de este politeísmo (que, por cierto, siempre ha sido la religión de la gente común y todavía lo sigue siendo) que, a menos que hubiese un Dios que lo incluyera todo, nuestra garantía de seguridad resultaría imperfecta. En lo Absoluto, y sólo en lo Absoluto, *todo* se salva; si existieran dioses diferentes, cada uno preocupado por su cuenta, alguna parcela de alguno de nosotros quedaría al descubierto de la protección divina, siendo nuestro consuelo religioso incompleto. Y esto hace referencia a lo que os sugerí en las conferencias iniciales sobre la posibilidad de que existan parcelas del universo perdidas irreparablemente. El sentido común es menos radical en sus demandas de lo que la filosofía o el misticismo suelen serlo, y puede admitir la noción de que este mundo resulte salvado parcialmente y parcialmente perdido. La moral ordinaria condiciona la salvación del mundo al éxito con que cada parte realice su cometido. La salvación parcial y condicionada constituye, de hecho, una noción más familiar cuando se toma en abstracto, y la única dificultad consiste en determinar los detalles. Algunos

hombres, a pesar de todo, están tan faltos de interés que desean alinearse en la parte perdida mientras sus personas resistan, si se les puede persuadir de que su causa prevalecerá —siempre que la participación sea lo bastante elevada. De hecho, pienso que una filosofía última de la religión habría de considerar la hipótesis pluralista más seriamente que hasta ahora. En cualquier caso, para la vida práctica la *posibilidad* de salvación es suficiente y ningún hecho de la naturaleza humana es más característico que este deseo de vivir sobre una posibilidad. La existencia de esta posibilidad establece la diferencia, afirma Edmund Gurney, entre una vida en la cual la pieza clave la constituye la resignación y otra en la que predomina la esperanza[365]. Pero todas estas afirmaciones resultan insatisfactorias por su brevedad y sólo puedo decir que espero volver sobre los mismos temas en algún otro libro.

Sumario

más extremos. — Dos modos de aceptar el universo. — La religión produce mayor entusiasmo que la filosofía. — Se caracteriza por el entusiasmo que suscita una emoción elevada. — Aptitud de la religión para superar la infelicidad. — Necesidad de esta capacidad desde el punto de vista biológico.

Conferencia III. *La realidad de lo no visible*

Percepciones *versus* conceptos abstractos. — Influencia de los conceptos abstractos sobre las creencias. — Ideas teológicas de Kant. Poseemos un sentido de la realidad distinto del que nos dan los sentidos particulares. — Ejemplos de «sentimiento de presencia». — La sensación de irrealidad. — El sentimiento de la presencia divina: ejemplos. — Experiencias místicas: ejemplos. — Otros casos de sentimiento de la presencia de Dios. — Fuerza de convicción de la experiencia no racional. — Inferioridad del racionalismo en el establecimiento de la fe. — El entusiasmo o la solemnidad pueden predominar en la actitud religiosa de los individuos.

Conferencias IV y V. *La religión de mentalidad sana*

La felicidad es la cuestión principal de la vida humana. — Personalidades que «nacen una vez» y personalidades que «nacen dos veces». — Walt Whitman. — Naturaleza mixta de los sentimientos de los griegos. — Mentalidad sana sistemática. — Buen sentido de la mentalidad sana. — El cristianismo liberal es una manifestación de todo esto. — El optimismo alentado por la Ciencia Popular. — El movimiento de la *mind-cure*. — Su credo. — Ejemplos. — Su doctrina del mal. — Analogía entre la *mind-cure* y la teología luterana. — Salvación por la relajación. — Sus métodos: sugestión, meditación, recogi-

— Efectos relajantes de todo esto. — Pureza de vida. — Ascetismo. — Obediencia. — Pobreza. — Sentimientos de democracia y de humanidad. — Efectos generales.

Conferencias XIV y XV. *El valor de la santidad*

Demostración del valor humano de los frutos de la santidad. — A menudo hay que emitir también un juicio sobre la realidad divina. — La «experiencia» margina las religiones «inútiles». — Empirismo no equivale a escepticismo. — Religión individual y religión institucional. — La soledad de los fundadores religiosos. — La corrupción sigue al éxito. — Extravagancias religiosas. — La devoción desequilibrada; fanatismo. — Absorción teopática. — El exceso en la pureza. — El exceso en la caridad. — El hombre perfecto sólo se adapta a un medio ambiente perfecto. — Los santos son fermento de un mundo mejor. — Los excesos del ascetismo. — El ascetismo, símbolo de vida heroica. — Posible equivalencia de la vida militar y de la pobreza voluntaria. — Los pros y los contras del carácter santo. — El santo *versus* el hombre «fuerte». — Conviene considerar su función social. — En abstracto el santo representa el ideal más elevado, pero en la sociedad actual puede fracasar; por consiguiente es arriesgado hacerse santo. — La cuestión de la verdad teológica.

Conferencias XVI y XVII. *El misticismo*

Definición del misticismo. — Cuatro características de los estados místicos. — Forman un ámbito peculiar de conciencia. — Ejemplos de sus niveles más bajos. — Misticismo y alcohol. La revelación anestética. — El misticismo religioso. — Naturaleza y misticismo. — Conciencia de Dios. — «Conciencia cósmica». — Yoga. — Misticismo budista. — Sufismo. — Místicos cristia-

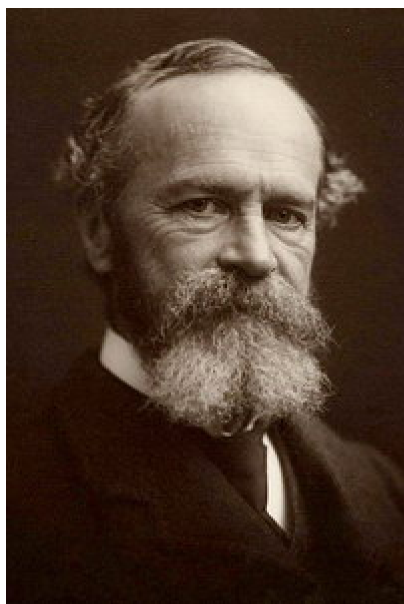
nos. — Su sentido de revelación. — Efectos técnicos de los estados místicos. — Fórmulas negativas del misticismo. — Sentido de unión con lo absoluto. — Música y misticismo. — Tres conclusiones. — 1. Los estados místicos ejercen autoridad sobre quien los vive. — 2. Pero no para los demás. — 3. A pesar de todo, resquebrajan la autoridad exclusiva de la actitud racionalista. — Refuerzan las hipótesis monista y optimista.

Conferencia XVIII. *La filosofía*

Primacía del sentimiento en religión y función secundaria de la filosofía. — El intelectualismo tiende a eludir los modelos subjetivos de sus construcciones teológicas. — La teología dogmática. — Crítica de la relación teológica de los atributos de Dios. — Valor de estas concepciones según el criterio del «pragmatismo». — Los atributos metafísicos de Dios carecen de significado práctico. — Fracaso de la teología sistemática cuando argumenta sobre los atributos morales de Dios. — Los principios del idealismo trascendental nos resuelven la cuestión religiosa. — Citas de John Caird. — Su doctrina confirma el valor de la experiencia religiosa, pero no obliga como una demostración razonada. — Lo que la *filosofía* puede hacer por la religión cuando se transforma en «ciencia de las religiones».

Conferencia XIX. *Otras características*

Valor estético de la religión. — Contraste entre catolicismo y protestantismo. — Sacrificio y confesión. — La plegaría. — La religión supone que la plegaria produce positivamente efectos espirituales. — Tres grados de opinión sobre sus efectos. — Primer grado. — Segundo grado. — Tercer grado. — Los automatismos y su frecuencia entre los guías religiosos. — Casos judíos. —



WILLIAM JAMES (11 de enero de 1842, Nueva York, Estados Unidos - 26 de agosto de 1910, Nueva Hampshire, Estados Unidos). Fue un filósofo y psicólogo estadounidense que desarrolló la filosofía del pragmatismo. Nació en Nueva York el 11 de enero de 1842. Su padre, Henry James, era un teólogo seguidor de Emanuel Swedenborg; uno de sus hermanos fue el gran novelista Henry James.

William James asistió a escuelas privadas en los Estados Unidos y en Europa, a la Escuela Científica Lawrence de la Universidad de Harvard y a la Escuela de Medicina de Harvard en la que se graduó en 1869. Antes de terminar sus estudios de medicina, partió con una expedición de exploración a Brasil junto al estadounidense nacido en Suiza, Louis Agassiz, y también estudió fisiología en Alemania.

Después de retirarse durante tres años a causa de una enfermedad, James se convirtió en profesor de fisiología en Harvard en 1872. A partir de 1880 enseñó psicología y filosofía en Harvard, universidad que abandonó en 1907. Dio conferencias con mu-

cho éxito en las universidades de Columbia y Oxford. Murió en Chocorua, New Hampshire, el 26 de agosto de 1910.

El primer libro de James, el monumental *Principios de Psicología* (1890), le convirtió en uno de los pensadores más influyentes de su tiempo. El trabajo aplicaba el principio del funcionalismo a la psicología, cambiándola de su lugar tradicional como rama de la filosofía y situándola entre las ciencias basadas en el método experimental.

Durante la siguiente década, James aplicó sus métodos empíricos de investigación a temas religiosos y filosóficos. Exploró cuestiones como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el libre albedrío y los valores éticos, empleando como fuente directa la experiencia religiosa y moral humana. Sus puntos de vista sobre estos temas fueron presentados en sus conferencias y en los ensayos publicados en libros como *La Voluntad de creer y otros ensayos sobre filosofía popular* (1897), *La inmortalidad humana* (1898) y *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902).

El último trabajo es un informe psicológico muy claro sobre algunas experiencias místicas y religiosas. Conferencias posteriores fueron publicadas como *Pragmatismo: un nombre nuevo para viejas formas de pensar* (1907); en este libro se resumían las contribuciones iniciales de James a la teoría del pragmatismo, término empleado por primera vez por el lógico estadounidense Charles Sanders Peirce.

Al final de su vida James se había convertido en un filósofo y psicólogo famoso a escala mundial. En ambos campos había sido más fuente de nuevas ideas que fundador de escuelas dogmáticas. Su filosofía pragmática fue más tarde desarrollada por el filósofo estadounidense John Dewey, entre otros. Estudios posteriores en el campo de la física llevados a cabo por Albert Einstein hicieron parecer proféticas las teorías de la interrelación de James.

Notas

[1] Como muchas de las ideas que constituyen el ambiente de una época, esta noción retrocede delante de la afirmación dogmática general y sólo se expresa parcial e indirectamente. Me parece que hay pocas concepciones menos instructivas que esta reinterpretación de la religión como sexualidad pervertida. Hace falta recordar, por la frecuencia con que se emplea crudamente, la famosa burla de que la Reforma se entendería mejor si recordásemos que su *fons et origo* fue el deseo de Lutero de casarse con una monja. Los efectos son infinitamente más amplios que las supuestas causas, y la mayoría de naturaleza opuesta. Ciertamente, de la amplia colección de fenómenos religiosos, algunos son claramente eróticos (por ejemplo, detalles sexuales y ritos obscenos en el politeísmo, sentimientos extáticos de unión con el Salvador en ciertos místicos cristianos), pero entonces, ¿por qué no afirmar igualmente que la religión es una aberración de la función digestiva y probar esta afirmación con la adoración a Baco y Ceres, o por los sentimientos de éxtasis de algunos santos acerca de la eucaristía? El lenguaje religioso se arropa con los pobres símbolos que nuestra vida le proporciona y todo el organismo hace alusiones indirectas cuando la mente está fuertemente incitada a expresarse. El lenguaje del comer y del beber es probablemente tan corriente en la literatura religiosa como el especializado en la vida sexual. Tenemos «hambre y sed» de justicia, encontramos que «El Señor tiene un gusto dulce, lo probamos y observamos que es bueno». «Lecha espiritual para niños americanos, tomada de los pechos de los dos Testamentos», es un subtí-

tulo por el que fue famoso el *New England Primer*, y la literatura devota cristiana, en realidad, flota sobre leche.

San Francisco de Sales, por ejemplo, descubrió así la «oración de quietud»: «En este estado, el alma es como un niño de teta que todavía mama, la madre para acariciarlo mientras lo tiene en sus brazos hace que su leche destile sin que él mueva los labios. Así sucede aquí [...]. Nuestro Señor desea que nuestro destino sea satisfecho sin extraer la leche que Su Majestad aboca a nuestros labios, para que disfrutemos con la dulzura sin saber siquiera que proviene del Señor»; y de nuevo: «Pensemos en las criaturas, unidas y apuntadas a los pechos de sus madres lactantes, veréis que de vez en cuando se apuntan más, por pequeños sobresaltos provocados por el placer de sorber. Así, durante la oración, el corazón unido a su Dios frecuentemente intenta una unión más íntima a través de movimientos durante los cuales se acerca a la dulzura divina».

Chemin de Perfection, cap. XXXI, *Amour de Dieu*, VII, c. i.

En realidad, casi habría que interpretar la religión como una perversión de la función respiratoria. La Biblia es buen ejemplo del lenguaje de la función respiratoria.

«No escondáis vuestra oreja de mi respiración; mi sufrimiento no se esconde de vosotros, mi corazón se agita, mi fuerza me ha abandonado, mis huesos se calientan por mis suspiros toda la noche; como el corazón agitado por las riberas, así mi alma se agita por Vos, Señor». *God's Breath in Man* [El aliento de Dios en el hombre] es el título de la obra más importante del místico americano más conocido (Thomas Leka Harris); y en algunos países no cristianos, el fundamento de la disciplina religiosa consiste en regular la inspiración y la espiración.

Estos razonamientos son tan buenos como muchos de los razonamientos a favor de la teoría sexual, pero los seguidores de esta última dirán que su principal argumento no tiene nada de

semejante con aquellos. Los dos fenómenos principales de la religión, a saber, la melancolía y la conversión, afirmarán, son esencialmente fenómenos de la adolescencia y, por consiguiente, sincrónicos con el desenvolvimiento de la vida sexual. Por ello, la réplica es de nuevo fácil. Mientras que la sincronía se afirma como un hecho restrictivo (cuando por supuesto no lo es), no es sólo la vida sexual la que despierta durante la adolescencia, sino toda la vida mental superior. De todas formas, también podría proponerse la tesis de que el interés por la mecánica, la física, la lógica, la filosofía y la sociología, que aparecen durante los años de la adolescencia, junto con el interés por la religión y la poesía, constituye también una perversión del instinto sexual, pero esto sería demasiado absurdo. Por otro lado, si ha de decidir el argumento de la sincronía, ¿qué haremos con el hecho de que la edad religiosa *par excellence* parece ser la vejez, cuando la excitación sexual ha pasado?

La verdad rotunda es que para interpretar la religión, al fin y al cabo, se ha de atender el contenido inmediato de la conciencia religiosa. Todo respecto a ambas cosas difiere; los objetos, los modelos, las facultades implicadas y los actos promovidos. Una asimilación *general* es simplemente imposible; más bien encontramos frecuentemente hostilidad y un contraste completos. Si ahora los defensores de la teoría sexual sostienen que eso es indiferente, que sin las contribuciones químicas que los órganos sexuales hacen a la sangre el cerebro no estaría nutrido para efectuar actividades religiosas, esta proposición puede ser o no cierta, pero en cualquier caso ha sido poco instructiva; no podemos deducir de ella consecuencias que nos ayuden a interpretar el significado o el valor de la religión. En este sentido, la vida religiosa depende tanto del bazo, el páncreas y los riñones como del aparato sexual, y toda la teoría ha perdido su significado desvaneciéndose en una vaga aserción general de la dependencia, en cierta medida, de la mente del cuerpo. <<

[2] Como ejemplo de primera clase de razonamiento médico-materialista, véase un artículo sobre *Les variétés de Type Devot*, del doctor BINET-SANGLÉ, aparecido en la «Revue de l'Hypnotisme», XIV, p. 161. <<

[3] J. F. NISBET, *The Insanity of Genius*, 3a. ed., Londres, 1983, pp. 16-24. <<

[4] MAX NORDAU, en su voluminoso libro titulado *Degeneration*. <<

[5] H. M. MAUDSLEY, *Natural causes and Supernatural Seemings*, 1886, pp. 256-257. <<

[6] *Autobiography*, cap. XXVIII. <<

[7] La inteligencia superior, como el profesor Bain ha demostrado admirablemente, parece que sólo consiste en un amplio desarrollo de la facultad de asociación por similitud. <<

[8] Puedo referirme a una crítica de la teoría de los genios enfermos en «Psychological Review», 1895, II, p. 287. <<

[9] No puedo hacer nada mejor que dirigir a los lectores a las detalladas y admirables observaciones sobre la futilidad de todas las definiciones de religión que conocemos en un artículo del profesor LEUBA, publicado en Monist en enero de 1901, después de que estuviera redactado mi texto. <<

[10] *Miscellanies*, 1868, p. 120, versión resumida. <<

[11] *Lectures and Biographical Sketches*, 1868, p. 186. <<

[12] *Feuilles détachées*, pp. 394-398, versión resumida. <<

[13] Págs. 314-323 de *O. C.* <<

[14] Libro V, cap. IV, versión resumida. <<

[15] Caps. X, XI, versión resumida. Traducción inglesa de Winkworth. <<

[16] Libro IV, p. 23. <<

[17] Traducción al inglés de Benham. Libro III, caps. XV y LIX. Comparad con Mary Moody Emerson: «Dejadme ser una mancha en este mundo justo, el sufridor más oscuro, más solo, con una condición: que sepa que es cosa Suya. Lo amaré aunque siembre de miedo y oscuridad todos mis caminos». R. W. EMERSON, *Lectures and Biographical Sketches*, p. 188. <<

[18] De nuevo hay muchos hombres, hombres constitucionalmente pesimistas, que en su vida religiosa les parece excesivo este entusiasmo. Son religiosos en el sentido más amplio, pero no lo son en el sentido más agudo, para llegar a su *differentia* típica. <<

[19] *The New Spirit*, p. 232. <<

[20] Debo esta ilustración alegórica a mi llorado colega y amigo Charles Carroll Everett. <<

[21] Ejemplo: «Últimamente me he sentido muy confortado meditando sobre pasajes que muestran la personalidad del Espíritu Santo, y sus diferencias con el Padre y el Hijo. Es un tema que requiere estudio para llegar a conocerlo; pero cuando se entiende proporciona un sentido más verdadero y vivo de la plenitud de la divinidad y de su acción en nosotros y para nosotros que cuando únicamente pensamos en el efecto del Espíritu en nosotros». AUGUSTE HARE, *Memorials*, I, p. 244, «María Hare a Lucy H. Hare». <<

[22] *Symposium*, Jowett, 1871, I, p. 527. <<

[23] Ejemplo: «La Naturaleza es siempre tan interesante, bajo cualquiera de sus aspectos, que cuando llueve me parece ver una bonita mujer llorando. Cuanto más afligida está, más bonita me parece». B. DE S. PIERRE. <<

[24] *Journal of the S. P. R.*, febrero de 1985, p. 26. <<

[25] E. GURNEY, *Phantasms of the Living*, I, p. 384. <<

[26] *Pensées d'un solitaire*, p. 66. <<

[27] *Letters of Lowell*, I, p. 75. <<

[28] Lo tomo, con permiso del profesor Flournoy, de su espléndida colección de documentos psicológicos. <<

[29] *Mark Rutheford's Deliverance*, Londres, 1885, pp. 196-198. <<

[30] En su libro (muy poco leído) *Natural Religion*, 3a. ed., Boston, 1886, pp. 91-122. <<

[31] C. Hilty, *Glück, dritter Theil*, 1900, p. 18. <<

[32] *The soul: its Sorrows and its Aspirations*, 3a. ed., 1952, p. 89. <<

[33] Una vez oí cómo una señora describía el placer que le proporcionaba pensar que «siempre podía acercarse amorosamente a Dios». <<

[34] John Weiss, *Life of Theodore Parker*, I, pp. 32, 152. <<

[35] Staruck, *Psychology of Religion*, pp. 305-306. <<

[36] «No sé a qué leyes físicas atribuirán algún día los sentimientos de melancolía. Para mí son las emociones más voluptuosas de todas», escribía Saint-Pierre, y, en consecuencia, dedica una serie de secciones de su estudio sobre la naturaleza a los «Plaisirs de la Ruine», «Plaisirs des Tombeaux», «Ruines de la Nature», «Plaisirs de la Solitude», cada uno de ellos más optimista que el anterior.

Encontrar lujuria en el dolor es muy común en la adolescencia. Marie Bashkirtseff lo expresa bien:

«En esta terrible depresión y sufrimiento continuo no condeno la vida; al contrario, me gusta y la encuentro buena. ¿Podéis creerlo? Todo lo encuentro bueno y agradable, incluso mis lágrimas, mi dolor. Gozo de mi desesperación, me gusta llorar. Disfruto estando triste y desesperada. Siento como si todo fuesen placeres y amo la vida a su pesar. Quiero seguir viviendo; sería cruel morir cuando estoy tan complacida. Lloro, padezco y,

al mismo tiempo, estoy satisfecha; bueno, no es exactamente eso, no sé cómo expresarlo, pero de la vida todo me agrada. Todo lo encuentro agradable y en medio de mis plegarias por la felicidad, me siento contenta de ser miserable. No soy yo quien sufre todo eso; mi cuerpo llora y grita, pero algo dentro de mí, que está por encima de mí, está satisfecho de todo». *Journal of Marie Bashkiertseff*, I, p. 67. <<

[37] R. M. BRUCKE, *Cosmic Consciousness*, pp. 182-186, versión resumida. <<

[38] Me refiero a «The Observator», editado por Horace Traubel y publicado mensualmente en Filadelfia. <<

[39] *Song of Myself*, 32. <<

[40] *Ilíada*, XXI, traducción inglesa de E. Myers. <<

[41] «¡Dios tiene miedo de mí!», dijo en mi presencia este amigo inmensamente optimista una mañana que se sentía particularmente vigoroso y bien dispuesto. El desafío de la frase muestra que una educación cristiana en la humildad aún le dolía. <<

[42] «Mientras vivo, día a día, me vuelvo un niño desconcertado. No me puedo acostumbrar a este mundo, la procreación, la herencia, ver, oír, las cosas más comunes es una carga. La superficie afectada, borrada, educada de la vida, y los fundamentos amplios, obscenos, orgiásticos forman un espectáculo con el que no me reconcilia la costumbre». R. C. STEVENSON, *Lettres*, II, p. 35. <<

[43] *Cautionary Verses for Children*. Este título, de una obra muy usada publicada a principios del siglo XIX, muestra hasta qué punto la musa del protestantismo evangélico en Inglaterra, con su fijación en la idea de peligro, se ha alejado de la libertad evangélica original. La *mind-cure* puede ser brevemente considerada como una reacción contra toda esa religión de ansiedad crónica que marca la primera parte de nuestro siglo en los círculos evangélicos de Inglaterra y América. <<

[44] Me refiero al señor Horatio W. Dresser y el señor Henry Voad, sobre todo al primero. Las obras de Dresser están publicadas en G. G. Putmam's Sons, Nueva York y Londres. Las de Wood, en Lee Shepard, Boston. <<

[45] Para que no desconfíes de mi testimonio, citaré otro informador, el doctor H. H. Goddard, de la Universidad Clark. Sus tesis sobre *Los efectos de la mente en el cuerpo, según evidencian las curaciones de fe*, están publicadas en el «American Journal of Psychology» en 1899 (vol. x). Este crítico, después de estudiar ampliamente los hechos, concluye que los éxitos por la *mind-cure* son posibles, pero no se diferencian en nada de los conocidos oficialmente en medicina como curaciones por sugestión. El final de su ensayo contiene una hipótesis fisiológica interesante sobre cómo poder utilizar las ideas que producen sugestión. Respecto al fenómeno general de la *mind-cure* en sí, el doctor Goddard escribe: «A pesar de las críticas severas que se han hecho de los relatos de curación, aún queda gran cantidad de material que muestra una poderosa influencia de la mente sobre las enfermedades. Hay muchos casos de enfermedades que han sido diagnosticadas y tratadas por los mejores médicos del país, o que los hospitales más importantes han intentado curar, pero sin éxito. Personas de cultura y educación han sido tratadas con este método con resultados satisfactorios; enfermedades muy antiguas han mejorado e incluso se han curado [...]. Hemos rastreado el elemento mental mediante la medicina primitiva y popular de hoy, la medicina falsa y la brujería. Estamos convencidos que es imposible justificar la existencia de tales prácticas si no curan las enfermedades, y si las curan, debe haber sido el elemento mental el que ha resultado eficaz. El mismo argumento sirve para las modernas escuelas de la terapéutica mental: Curación Divina y Ciencia Cristina. Es difícil concebir que todo el grupo de gente inteligente conocido como *Mental Scientists* continuaría existiendo si fuese un engaño; no es cosa de un día, no se reduce a unos cuantos, no es

tampoco local. Es cierto que se han registrado muchos fallos, pero eso sólo amplía el argumento. Debe haber muchos éxitos sorprendentes para contrapesar los fracasos, si no los fracasos habrían acabado con el engaño [...]. La Ciencia Cristiana, Curación Divina o la Ciencia Mental no curan, ni pueden hacerlo jamás, por la misma naturaleza de las cosas, todas las enfermedades. Sin embargo, las aplicaciones prácticas más extendidas de los principios generales de la ciencia mental tienden a prevenir las enfermedades [...]. Encontramos evidencia suficiente para convencernos que la reforma adecuada en la actitud mental libraría a muchos enfermos de males que el médico corriente no puede alcanzar, incluso retardaría la muerte a muchas víctimas que están más allá de la curación absoluta, y la adhesión fiel a una filosofía de la vida más real será positiva para más de un hombre y ofrecerá al médico tiempo para dedicarse a alejar males que no pueden provenirse» (pp. 34-35). <<

[46] HORACE FLETCHER, *Happines as found in Forethought minus Fearthougt*, Menticulture series, II, Chicago, Nueva York, Stone, 1897, pp. 21-25, versión resumida. <<

[47] H. W. DRESSER, *Voices of Freedom*, Nueva York, 1899, p. 38. <<

[48] Henry WOOD, *Ideal Suggestion Trough Mental Photography*, Boston, 1899, p. 54. <<

[49] Si difiero sensiblemente de la noción de Cristo deben decirlo los exegetas. Según Harnack, Jesús pensó, respecto al mal y la enfermedad, de manera muy semejante a los partidarios de la *mind-cure*. ¿Cuál es la respuesta que Jesús envía a Juan Bautista?, pregunta Harnack, y responde: «"Los ciegos ven, los sordos oyen, los cojos anda, los leprosos son purificados, los muertos resucitan y se predica el evangelio a los pobres". Esta es la "venida del reino", o más bien en todas estas obras de salvación el reino está ya aquí. Vencer y eliminar la miseria, la necesidad, la enfer-

medad… por estos efectos Juan debe entender que ha llegado el tiempo nuevo. Conjurar a los demonios es sólo una parte de su obra de redención, pero *Jesús la señala como el sentido y el sello de su misión*. Así se dirigió a los desgraciados, los enfermos y los pobres, pero no como moralista y sin rastro de sentimentalismo; nunca agrupa ni clasifica los males, jamás pierde el tiempo preguntando si el enfermo "merece" ser curado, y nunca se le ocurre simpatizar con el dolor o la muerte. No dice en ningún sitio que la enfermedad es una aflicción benéfica, ni que el mal tiene un sano uso, no; a la enfermedad la llama enfermedad, y a la salud, salud. Todo el mal, toda desgracia es, para Él, una cosa horrible que pertenece al reino de Satán, pero siente dentro de sí el poder del Salvador, sabe que sólo es posible avanzar cuando se ha superado la debilidad, cuando la enfermedad se ha curado». *Das Wesen des Christenthums*, 1900, p. 39. <<

[50] R. W. TRINE, *In Tune with the Infinite*, 26.° mil, Nueva York, 1899. He unido diversos pasajes. <<

[51] Por ejemplo, los Cairds. En las conferencias de Glasgow de Edward Caird, en 1890-1892, aparecen muchos pasajes como éste: «La declaración hecha al comienzo del ministerio de Jesús, que dice "el tiempo se ha cumplido y el reino del cielo está al alcance de la mano" emerge casi sin ruptura en el anuncio de que "el reino de Dios está ante vosotros". Se afirma que la importancia de este anuncio es tal que introduce, por así decirlo, una diferencia de *tipo* entre los santos más grandes y los profetas que vivieron en la anterior alianza, y "los más pequeños en el reino del cielo". El ideal más elevado se acerca a los hombres y se declara que está a su alcance, se les invita a ser perfectos como su Padre en el cielo es perfecto. El sentido de alienación y distancia de Dios, que había crecido entre los piadosos en Israel de tal modo que habían aprendido a mirarlo como divinidad no sólo nacional, sino como el Jesús de la Justicia que castigaría a Israel por su pecado, igual que Edom o Moab, ya no existe. La forma típica

de plegaria cristiana señala la abolición del contraste entre este mundo y el otro, que durante toda la historia de los judíos había ido ampliándose: "Así en la tierra como en el cielo". El sentido de división entre hombre y Dios, como entre ser finito y ser infinito, pecador y débil y Bondad Omnipotente, aún no se ha perdido, pero ya no puede vencer a la conciencia de la unidad con Dios. Los términos "hijo" y "Padre" establecen la oposición y, a la vez, marcan su límite; muestran que no es una proposición absoluta, sino una que presupone un principio de unidad indestructible, que puede y ha de ser principio de reconciliación». *The Evolution of Religion*, II, pp. 146-147. <<

[52] Está por ver si la escuela del señor Dresse, que asume cada vez más la forma de experiencia de la *mind-cure* y de la filosofía académica que se impregnan mutuamente, se apuntará los triunfos prácticos de las sectas menos críticas y racionales. <<

[53] La explicación teísta entiende por la gracia divina el nacimiento de una nueva naturaleza en el momento en que la vieja se abandona sinceramente. La explicación panteísta (la de la mayoría de los practicantes de la *mind-cure*) es por la fusión del yo privado más restringido con el yo más grande o amplio, el espíritu del universo (que es nuestro propio yo subconsciente), momento en que se eliminan las barreras aisladoras de la desconfianza y la ansiedad. La explicación médico-positiva sostiene que los procesos mentales más simples actúan con más libertad si se les deja obrar automáticamente dejando de lado los psicológicamente más elevados (aunque en este ejemplo, no espiritualmente) que, al intentar regular los resultados, sólo consiguen inhibirlos. El hecho de si esta última explicación puede combinarse, en una consideración psicofísica del universo, con cualquiera de las otras, es una cuestión que debemos dejar abierta. <<

[54] En las iglesias siempre ha prevalecido una disposición a mirar la enfermedad como una *visita*, algo enviado por Dios para nuestro bien, ya sea como castigo, como advertencia o como una

oportunidad para el ejercicio de la virtud y, en la Iglesia católica, para hacer «méritos». Un buen escritor católico (P. LEJEUNE, *Introduction à la Vie Mystique*, 1899, p. 218) dice: «La enfermedad es la mortificación corporal más excelente, la mortificación que no ha escogido uno mismo, que Dios impone directamente y es la expresión directa de su voluntad». «Si otras mortificaciones son de plata —dice monseñor Gay—, ésta es de oro ya que, aunque proviene de nosotros porque viene del pecado original, su mayor parte es de manufactura divina porque proviene de su providencia (como todo lo que pasa). ¡Y qué juntos son sus golpes!, ¡y qué eficaz es! No dudo en decir que la paciencia en una enfermedad larga es la obra maestra de la mortificación y, en consecuencia, el triunfo de las almas mortificadas». Según este punto de vista, la enfermedad debería aceptarse sumisamente en cualquier caso, y en determinadas circunstancias sería blasfemo desear que desapareciera.

Naturalmente ha habido excepciones, por eso, y siempre en los límites de la Iglesia, se han reconocido las curaciones milagrosas realizadas por los santos más grandes; una de las herejías de Edward Irwing fue sostener que aún eran posibles. El pastor alemán J. Christoph Blumhardt desarrolló, durante los años cuarenta y casi espontáneamente, una facultad de curación extraordinariamente pura, mediante la confesión y conversión del paciente y la plegaria del sacerdote, y la ejerció durante treinta años. *La vida de Blumhardt*, de ZÜNDEL (5a. ed., Zurich, 1887), nos brinda, en los capítulos IX, X, XI y XVII, unos relatos muy completos de su actividad curativa, que atribuía invariablemente a la interposición divina directa; Blumhardt tenía un carácter singularmente puro, sencillo y nada fanático, y en esta parte de su actividad no seguía modelo alguno ya conocido. Hoy mismo, en Chicago, tenemos el caso del doctor J. A. Dowie, un predicador baptista escocés; sus «Hojas de curación» semanales en el año de gracia de 1900 iban por el sexto volumen. Aunque denuncia

las curaciones forjadas en otras sectas como «falsificaciones diabólicas» de la «Curación Divina» exclusivamente suya, debe incluirse, en general, en el movimiento de la *mind-cure*. En los círculos de la curación mental, el artículo de fe fundamental es que nunca debe aceptarse la enfermedad; Dios nos quiere absolutamente sanos y no deberíamos tolerar una situación inferior. <<

[55] Cito estas palabras del libro sobre el renacer a la fe en Nueva Inglaterra de Edwards, que nos persuade para no hacer tal uso de la plegaria; pero es fácil ver que le agrada arremeter contra los miembros muertos de la Iglesia. <<

[56] H. W. Dresser, *Voices of Freedom*, p. 46. <<

[57] Dresser, *Living by The Spirit*, p. 58. <<

[58] Dresser, *Voices of Freedom*, p. 33. <<

[59] Trine, *In Tune with The Infinite*, p. 214. <<

[60] Trine, p. 117. <<

[61] Citado por Lejeune, *Introduction à la Vie Mystique*, 1899, p. 66. <<

[62] Henry Wood, *Ideal Sugestion Through Mental Photography*, pp. 51-70. Versión resumida. <<

[63] Véanse en el apéndice de esta conferencia dos casos más proporcionados por amigos. <<

[64] Saber si las diversas esferas o sistemas se fusionarán alguna vez en una concepción absoluta, como muchos filósofos afirman que deberían hacer, y cómo si sucede así puede llegarse a esta concepción, son cuestiones que sólo puede contestar el futuro. Lo cierto es el hecho de la disparidad de teorías y que cada una corresponde a una parte de la verdad del mundo; cada una se verifica de una manera y cada una suprime una parte de experiencia real. <<

[65] *Tract on God, Man and Happiness*, libro II, cap. X. <<

[66] *Commentary on Galatians*, Filadelfia, 1891, p. 510-514. Versión resumida. <<

[67] MOLINOS, *Spiritual Guide*, libro II, caps. XVII y XVIII. Versión revisada. <<

[68] Lo dijo pese a las declaraciones monistas de muchos escritores de la *mind-cure*, porque estas afirmaciones son realmente incongruentes con su actitud hacia la enfermedad y se puede demostrar fácilmente que no están lógicamente implicadas en las experiencias de unión con una Presencia Superior a la que se conectan. La Presencia Superior, digamos, no debe ser necesariamente el todo absoluto de las cosas: es suficiente para la vida de la experiencia religiosa contemplarla como parte de ellas, aunque fuese la esencial. <<

[69] J. MILSAND, *Luther et le Self-Arbitre*, 1884. <<

[70] Y añade con una mentalidad sana característica: «Nuestra tarea es continuar errando con buen humor». <<

[71] El Dios de muchos hombres es poco menos que un tribunal de casación contra el juicio condenatorio de sus fracasos dictado por la opinión de este mundo. En nuestra conciencia queda normalmente un residuo de valor que permanece cuando se han confesado nuestros pecados y errores; nuestra capacidad de reconocerlos y arrepentirnos es el germen de un yo mejor como mínimo *in posse*. Pero el mundo limita con nosotros *in actu* y no *in posse*, y apenas considera este germen escondido que no se adivina desde fuera. Entonces nos dirigimos a Quien-todo-lo-sabe, que conoce nuestra maldad pero también nuestra bondad, y que es justo. Nos proyectamos con nuestro arrepentimiento en su misericordia; sólo podemos ser finalmente juzgados por Quien-todo-lo-sabe. Por eso la necesidad de un Dios surge definidamente de este tipo de experiencia sobre la vida. <<

[72] Por ejemplo: *Ilíada*, XVII, p. 446: «Entonces nada hay tan miserable como el hombre que respira y se arrastra sobre esta tierra». <<

[73] Por ejemplo: *Theognis*, pp. 425-428: «Lo mejor para cuanto existe sobre la tierra es no conocer ni contemplar el Sol. Lo más próximo a esto consiste en atravesar con tanta celeridad como sea posible las puertas del Hades». Véase un pasaje casi idéntico en *Edipo en Colona*, 1225. La antología está plagada de manifestaciones pesimistas: «Llegué a la tierra desnudo y desnudo partiré; así pues, ¿por qué me esfuerzo en vano cuando veo el desnudo final ante mí? ¿Cómo he llegado a ser? ¿Por qué razón he venido? Para morir. ¿Cómo puedo aprender algo si no sé nada? Nací no siendo nada, de nuevo seré lo que era: Nada; y nada es la raza de los mortales». «La muerte nos acaricia y le estamos destinados».

La diferencia entre el pesimismo griego y la variedad oriental y moderna consiste en que los primeros nos descubrieron que la forma patética puede idealizarse y figurar como una forma superior de sensibilidad. Su espíritu aún era esencialmente demasiado masculino para elaborar el pesimismo o tratarlo ampliamente en su literatura clásica. Deberían haber menospreciado una vida totalmente establecida sobre una clave menor, y conminarla a permanecer dentro de los límites correctos de la lamentación.

El descubrimiento de que el énfasis, considerando la marcha del mundo, puede descargarse en su dolor y fracaso, estaba reservado para razas más complejas y femeninas que la de los helenos en el período clásico; a pesar de todo, la actitud helena fue fundamentalmente pesimista. <<

[74] Por ejemplo, el mismo día en que escribo esta carta, el correo me trae algunos aforismos enviados por un amigo de mucho mundo, de Heidelberg, que pueden servir como expresión contemporánea del epicureísmo: «La palabra "felicidad" la en-

tiende cada ser humano de modo diferente. Es un fantasma que sólo persiguen las mentes más débiles; el hombre inteligente se satisface con el término mucho más modesto, pero mucho más definido, de *satisfacción*.

»Lo que debería anhelar principalmente la educación debería ser ahorrarnos una vida insatisfactoria. La salud es una condición a favor, pero en modo alguno indispensable para la satisfacción. El corazón, el amor de las mujeres son mecanismos de la naturaleza bien estructurados; una trampa que tiende al hombre medio para obligarle a trabajar. Sin embargo, el hombre inteligente siempre preferirá el trabajo escogido libremente por él». <<

[75] RIBOT, *Psychologie des sentimentes*, p. 54. <<

[76] A. GRATRY, *Souvenirs d'une jeunesse*, 1880, pp. 119-121, versión resumida. Algunas personas se ven afectadas de anhedonía de forma permanente, o con alguna pérdida del usual apetitito por la vida. Los anales del suicidio proporcionan ejemplos como el siguiente:

«Una sirvienta doméstica, sin instrucción, de diecinueva años, se envenenó y dejó dos cartas explicando el motivo. Escribe a sus padres: "La vida puede ser dulce para algunos, pero prefiero lo que es más dulce que la vida, la muerte. Así pues, queridos padres, adiós para siempre; nadie es culpable salvo uno de mis deseos que hace tres o cuatro años espero satisfacer. Siempre he abrigado la esperanza de que algún día tendría la ocasión de satisfacerlo, y ahora ha llegado […]. Me pregunto por qué lo he aplazado tanto tiempo, pero pensaba que quizá mejoraría algo y podría arrancarme estos pensamientos de la cabeza". Y a su hermano le escribe: "Adiós para siempre, amadísimo hermano. Cuando recibas ésta yo habré partido para siempre. Sé, amado mío, que no hay perdón para lo que haré […]. Estoy cansada de vivir, tengo ganas de morir […] la vida puede ser dulce para al-

gunos, pero para mí la muerte lo es más"». S. A. K. STAHM, *Suicide and Insanity*, 2a. ed., Londres, 1984, p. 131. <<

[77] ROUBINOVICH ET TOULOUSE, *La Mélancolie*, 1897, p. 170, versión resumida. <<

[78] Tomo estos ejemplos de la obra de G. DUMAS, *La Tristesse et la Joie*, 1900. <<

[79] Los fragmentos son de la traducción francesa de *Zonia*. Al resumirlos me he tomado la libertad de invertir un pasaje. <<

[80] Cito pasajes separados en la obra original a continuación uno de otro. <<

[81] *The Life and Journal of the Rev. Henry Alline*, Boston, 1806, pp. 25-26. Conozco este libro gracias a mi colega el doctor Benjamin Rand. <<

[82] Compárese con Bunyan: «Me encontraba invadido por un gran temblor, de forma que, a veces, durante algunos días, podía sentir mi cuerpo, así como mi mente, temblando y tambaleándose bajo la sensación del terrible juicio de Dios, que descenderá sobre quien haya cometido este terrible e imperdonable pecado. También sentía el estómago tan paralizado y acalorado por mi terror que me parecía que el esternón se hubiese partido. Así me acurrucaba y encogía bajo el peso que tenía encima, que me oprimía de tal modo que no podía enderezarme, ni caminar, ni estar tumbado, ni siquiera alcanzar el mínimo de tranquilidad y reposo». <<

[83] Otro caso de terror, igualmente súbito, en Henry JAMES, *Society, the Redeemed From of Man*, 1879, pp. 43 y ss. <<

[84] Ejemplo: «Eran casi las once de la noche […] y aún paseaba […]. De repente, al lado izquierdo del camino se oyó un crujido en los matorrales. Todos nos alarmamos, y, al poco, surgió un tigre de la selva y atacó a uno del grupo que iba delante y se lo llevó en un abrir y cerrar de ojos. La precipitada aparición del animal y el quebrantamiento de los huesos de la víctima, así como

su último grito de dolor ¡Ay!, resonaron, involuntariamente, en todos nosotros y desaparecieron en tres segundos. No sé qué pasó entonces, hasta que recuperé los sentidos y me encontré con mis compañeros arrojados en tierra, como preparados para que el enemigo, el soberano de la selva, nos devorase. Mi pluma es incapaz de describir el temor de tan terrible momento. Nuestros miembros quedaron rígidos, perdimos el habla; nuestros corazones latían violentamente, y sólo sentíamos el murmullo de algún lamento. En este estado nos arrastramos a cuatro patas un buen trecho, y después corrimos con la rapidez de un caballo árabe durante media hora. Por suerte llegamos a un poblado […]. Después, a todos nos atacó la fiebre y los temblores hasta el día siguiente de madrugada». *Autobiography of Lutfullahn, a Mohammedan Gentleman*, Leipzing, p. 112. <<

[85] Por ejemplo: «Nuestra juventud está enferma con los problemas teológicos del pecado original, el origen del mal, la predestinación y similares. Estos asuntos nunca presentaron una dificultad práctica para ningún hombre, jamás se cruzaron en el camino de nadie que no se saliera del camino para buscarlos. Son como las paperas, el sarampión y la tos ferina». EMERSON, *Spiritual Laws*. <<

[86] *Notes sur la vie*, p. 1. <<

[87] Véase, por ejemplo, F. PAULHAN, en su obra *Les Caracteres*, 1894, donde contrasta *Les Inquiets, les Contrariantes, les Incohérents, les Emiettés, con les Equilibrés, les Unifiés*, como físicos diferentes. <<

[88] Annie BESANT: *An Autobiography*, p. 82. <<

[89] Smith BARKER, en *Journal of Nervous and Mental Disseases*, septiembre de 1893. <<

[90] Louis GOURDON (*Essai sur la Conversion de Saint Augustine*, París, Fischbacher, 1900) ha demostrado, analizando los escritos de san Agustín inmediatamente posteriores a la fecha de su con-

versión (386 a. C.), que el relato que hace en las *Confesiones* es prematuro. La crisis en el jardín marcaba una conversión definitiva de su vida interior, pero hacia el espiritualismo neoplatónico y sólo a medio camino en dirección al cristianismo. Este último sólo lo adopta plena y radicalmente después de cuatro años. <<

[91] *Confessiones*, libro VIII, caps. V, VII, XI, versión inglesa resumida. <<

[92] Th. JOUFFROY: *Nouveaux Mélanges philosophiques*, 2a. ed., p. 83. Añado dos casos de *contraversión* producidos en un cierto momento. El primero de la colección de manuscritos del profesor Starbuck y en el que el narrador es una mujer:

«En lo profundo de mi corazón creo que siempre he sido más o menos escéptica con respecto a "Dios". El escepticismo creció como una corriente subterránea durante toda mi juventud, pero estaba controlado y cubierto por los elementos emocionales de mi educación religiosa. Cuando tenía siete años entré en la iglesia y me preguntaron si amaba a Dios. Contesté "Sí", tal como era la costumbre y se esperaba. Pero al momento, alguna cosa habló de mí y dijo "No, no lo digas". Durante mucho tiempo me persiguió la vergüenza y el remordimiento por mi falsedad y por mi flaqueza al no amar a Dios, confundido por el miedo de que hubiese un Dios vengador que me castigara de alguna manera terrible… A los diecinueve años tuve un ataque de amigdalitis. Antes de recuperarme, escuché la historia de un bruto que lanzó a su mujer a patadas por la escalera, y continuó golpeándole hasta que ella se insensibilizó. Sentí el horror con intensidad. Instantáneamente, pasó este pensamiento por mi cabeza: "No necesito un Dios que permite estas cosas". Después de esta experiencia pasaron unos meses de indiferencia estoica hacia el Dios de mi vida anterior, mezclada con sentimientos un punto orgullosos de clara aversión y menosprecio hacia él. Todavía pensaba que debía existir un Dios. Si lo había, seguramente me condenaría, pero lo soportaría… Tenía poco miedo y ningún deseo de

conciliarme con Él. Nunca tuve relaciones personales desde aquella experiencia dolorosa».

El segundo caso ejemplifica cómo un estímulo adicional, por pequeño que sea, abocará la mente a un nuevo estado de equilibrio cuando el proceso de preparación e incubación está fuertemente avanzado. Es como la última paja que se añade a la carga del camello (del proverbio), o aquel toque con la aguja que hace que la sal de un fluido sobresaturado comience súbitamente a cristalizar.

Tolstoi escribe: «S., un hombre franco e inteligente, me contó lo siguiente acerca de cómo dejó de creer: Tenía veintiséis años cuando, un día, durante una cacería y a la hora de ir a dormir se puso a rezar como hacía siempre desde la infancia.

»Su hermano, que le acompañaba, se tendió sobre el heno, mirándolo. Cuando S. acabó de rezar y se preparaba para dormir, el hermano dijo: "¿Todavía lo haces?". No dijeron nada más. Pero a partir de aquel día, hace ahora treinta años, S. no volvió a rezar; no tomó la comunión ni fue nunca a misa. Todo esto no fue debido al hecho de que conociera las convicciones de su hermano y las adoptara allí y en aquel momento; tampoco tomó ninguna decisión nueva, sino que simplemente las palabras de su hermano fueron como el pequeño empujón de un dedo contra una pared que está a punto de caer por su propio peso. Estas palabras sólo le mostraron que el lugar ocupado por la religión hacía tiempo que estaba vacío y que cuando rezaba las palabras constituían acciones sin ningún sentido interno. Una vez visto el absurdo del hecho nunca más las repitió». *Ma Confession*, p. 8.

Adjunto otro documento que llegó a mis manos y representa de la manera más vivida lo que probablemente constituye un tipo de conversión muy frecuente, si podemos llamar así lo contrario de «enamorarse», el «desenamorarse». A menudo, enamorarse también produce este proceso, un proceso latente de prepa-

rarse inconscientemente al que con frecuencia precede un desvelamiento del hecho de que el mal se origina de forma irreparable. El tono despreocupado y fácil en esta narración le da una sinceridad que habla por sí sola.

«Durante dos años pasé por una experiencia muy dura, que casi me volvió loco. Me enamoré apasionadamente de una chica que, siendo todavía joven, poseía un espíritu de coquetería parecido al de un gato. Cuando lo pienso ahora la odio, y me pregunto cómo pude caer tan bajo para estar afectado por sus atractivos. Así pues, sufrí una fiebre verdadera, sólo podía pensar en ella; siempre que estaba solo pensaba en sus atractivos y pasaba todo el tiempo de trabajo recordando las veces que nos habíamos visto, e imaginando conversaciones futuras. Era guapa, simpática y alegre hasta el máximo y estaba muy contenta de mi admiración. No quería darme un sí o un no y lo más extraño era que durante todo el tiempo que estuve persiguiendo su mano sabía que no era una esposa para mí y que nunca diría que me aceptaba. A pesar de que durante un año comimos en la misma pensión y la veía continua y familiarmente, nuestras relaciones más íntimas se dieron durante mucho tiempo a escondidas. Este hecho, y mis celos de otros de sus admiradores, junto con mi conciencia de menosprecio ante mi debilidad incontrolada, me hicieron tan nervioso e insomne que realmente pensé que me volvería loco. Entendí bien a los jóvenes que matan a sus amadas como cuentan frecuentemente los diarios. La quise apasionadamente y de alguna manera se lo merecía.

»El hecho sorprendente fue la manera brusca e inesperada como acabó todo. Una mañana iba al trabajo después de almorzar, pensando en ella y en mi miseria cuando, como si un poder extraño me atrapara, me encontré de vuelta casi corriendo a mi habitación y tiré inmediatamente todos los recuerdos que poesía de ella, incluso unos pocos cabellos, todas sus notas, cartas y objetos. Lancé los primeros al fuego y rompí los últimos, con una es-

pecie de alegría vengativa. Ahora la menospreciaba y la detestaba y me sentía como si me hubiese quitado el peso de una enfermedad. Aquello fue el final. Nunca más le escribí o la hablé durante los años siguientes y jamás tuve un solo pensamiento amoroso hacia aquella que llenó mi corazón durante tantos meses. De hecho, siempre he odiado más bien su recuerdo y ahora veo que fui demasiado lejos. De todas formas, a partir de aquella mañana feliz recobré la posesión de mi alma y nunca más he caído en trampa similar».

Esto me parece un ejemplo inusualmente claro de dos actitudes diferentes de personalidad, inconsistentes en sus dictados, y al mismo tiempo muy bien equilibrados para llenar durante tanto tiempo la vida de discordia e insatisfacción. Al final, en una crisis repentina, es resuelto el equilibrio inestable y resulta tan inesperado que es como si, por usar las palabras del autor, «alguna fuerza interior lo arrastrase».

El profesor STARBUCK ofrece un ejemplo análogo, y un caso de conversión de odio en amor, en la *Psychology of Religion*, p. 141. Comparad los otros casos extremadamente curiosos en las páginas 137-144, de alteraciones súbitas no religiosas del hábito o carácter. Parece acertado concebir estos cambios repentinos como resultados de funciones cerebrales específicas que se desenvuelven inconscientemente hasta que están a punto de alcanzar una función controladora cuando irrumpen en la vida consciente. Cuando hablemos de la «conversión» repentina utilizaré cuanto pueda esta hipótesis de la incubación subconsciente. <<

[93] *Op. cit.*, carta III resumida. <<

[94] H. FLETCHER, *Menticulture, or the A-B-C of True Living*. Nueva York y Chicago, 1899, pp. 26-36, versión resumida. <<

[95] En la traducción he resumido considerablemente las palabras de Tolstoi. <<

[96] En las citas de Bunyan, he omitido algunos fragmentos intermedios del texto. <<

[97] *Esquema de la vida de Stephen H. Bradley, desde los cinco años hasta los veinticuatro, incluso la notable experiencia del poder del Espíritu Santo la segunda tarde de noviembre de 1829*. Madison, Connecticut, 1830. <<

[98] En el original se lee *Sahbat*. <<

[99] Jouffroy es un ejemplo: «Mi inteligencia habíase arrojado por esta pendiente, y poco a poco había llegado lejos de su fe primigenia. Pero esta melancólica revolución no había ocurrido a la luz del día de mi conciencia; demasiado escrupulosa, demasiadas guías y afecciones sagradas me habían hecho miedoso, de manera que estaba lejos de reconocer el progreso realizado. Se había desarrollado en silencio, por una elaboración involuntaria de la que yo era cómplice, y a pesar de que realmente había dejado hacía tiempo de ser cristiano; en la inocencia de mi intención debía haberme horrorizado el sospecharlo y pensado que era una calumnia el haber sido acusado de tal desliz». Seguidamente hay un relato de la *contravención* de Jouffroy (véase Conferencia VIII). <<

[100] Casi no necesitamos ejemplos, pero para el amor véase la nota 93 de la Conferencia VIII; para el miedo, la nota 84 de la Conferencia VII; para el remordimiento recúrrase a Otelo después del asesinato; para la cólera, Lear después del primer parlamento de Cordelia; para la resolución, véase el capítulo anterior (el caso de J. Foster). Aquí tenéis un caso patológico en el cual la *culpabilidad* fue el sentimiento que explotó súbitamente: «Una noche, al acostarme, me agarró una rigidez como la que explica Swedenborg que le aconteció con el sentimiento de felicidad, pero en mi caso fue un sentimiento de *culpabilidad*. Estuve toda la noche bajo la influencia de la rigidez y desde el comienzo noté que estaba bajo la maldición de Dios. Nunca he hecho un acto de

sumisión en mi vida, los pecados contra Dios y el hombre comienzan allí donde alcanza mi memoria; soy un gato salvaje de apariencia humana». <<

[101] E. D. STARBRUCK, *The Psychology of Religion*, pp. 224-262. <<

[102] Nadie entiende esto mejor que Jonathan Edwards. Las narraciones de conversión del tipo más conocido han de tomarse siempre con las concesiones que sugieren: «Una norma recibida por opinión unánime tiene, en muchas personas, una gran influencia sobre el proceso de su propia experiencia. Sé perfectamente cómo actúan por lo que hace a esta cuestión, porque he tenido muchas oportunidades de observar su conducta. Muy frecuentemente, al principio, su experiencia es un auténtico caos, pero más adelante seleccionan las partes que tienen mayor parecido a los pasos particulares en los que se insiste; éstos son meditados y nos hablan de vez en cuando, hasta que se vuelven más y más notables según su punto de vista y otras partes que son descuidadas se vuelven más y más oscuras. Así, lo que han experimentado es forzado insensiblemente hasta conformarlo exactamente con el esquema ya establecido en sus mentes. A pesar de esto, resulta natural para los sacerdotes, que han de tratar con aquellos que insisten en la precisión del método». *Treatise on Religious Affections*. <<

[103] Estudios sobre la psicología de los fenómenos religiosos, «American Journal of Psychology», VII, p. 309 (1986). <<

[104] He resumido el relato del señor Hadley. Para otras conversiones de alcohólicos, véase su opúsculo *Rescue Mission Work*, publicado en el Old Jerry M'Auley, Walter Street Mission, Nueva York. También hay una colección impresionante en el apéndice del artículo del profesor Leuba. <<

[105] Un camarero de restaurante sirvió provisionalmente como «Salvador» de Gough. El general Booth, fundador del Ejérci-

to de Salvación, considera que el primer paso para salvar marginados consiste en hacerles ver que un ser humano decente se preocupa por ellos al interesarse en la cuestión de si se levantarán o se hundirán. <<

[106] La crisis de melancolía apática, en la que J. S. Mill dice que cayó y de la que salió leyendo las *Mémoires de Marmontel* y la poesía de Wordsworth es otro caso de interés metafísico general. Véase la *Autobiography* de MILL, Nueva York, 1873, pp. 141-148. <<

[107] Starbuck, además de «liberación del pecado», diferencia «la iluminación espiritual» como un tipo distinto de experiencia de conversión. *Psychology of Religion*, p. 85. <<

[108] *Psychology of Religion*, p. 117. <<

[109] *Psychology of Religion*, p. 385. También las pp. 137-144 y 262. <<

[110] Por ejemplo, C. G. FINNEY pone el elemento volitivo en cursiva: «En este punto toda la cuestión de la Palabra de Dios salvadora se presenta ante mi mente de manera maravillosa. Pienso que veré, más claramente que nunca, la realidad y la plenitud de la expiación de Cristo. La salvación Evangélica me parece una oferta de algo que había de aceptar y era necesario que obtuviera mi propio consentimiento para abandonar mis pecados y aceptar a Cristo. Después de esta clara revelación, atormentó mi mente un tiempo la cuestión: "¿Lo aceptarás ahora, hoy mismo?". "Sí —repliqué—, lo aceptaré hoy o moriré en el intento"». A continuación fue al bosque donde describe su lucha; no podía rezar, su corazón se había endurecido por el orgullo. «Me reproché haber prometido a Dios que le daría mi corazón antes de abandonar el bosque, pero cuando probé no lo conseguía [...]. Mi alma dudaba en su interior y no encontraba mi corazón el camino hacia Dios. El pensamiento de mi temeridad al prometer que ofrecería mi corazón a Dios aquel día o moriría en el intento me

oprimía; tenía la sensación de que iba a comprometer mi alma y, con todo, de que iba a romper mi promesa. Me hundí y desalenté bastante y me sentía demasiado débil para sostenerme en pie. En este preciso momento recordé que había notado que alguien se acercaba y abrí los ojos para ver quién era, y sin embargo se me mostraba claramente la revelación del orgullo de mi corazón y la gran dificultad de mi camino. Un sentimiento opresivo de mi maldad para avergonzarme del hecho de que alguien me viese de hinojos se apoderó de mi con tanta energía *que grité con todas mis fuerzas y exclamé que no dejaría aquel lugar aunque me rodearan todos los hombres del mundo y los demonios del infierno*. Dije: "Soy un gran pecador, arrodillado confieso mis pecados al Dios grande y santo, y no me avergüenzo de que un ser humano, un pecador como yo, se encuentre arrodillado, esforzándome por hacer las paces con Dios, ¡mi Dios ofendido!". El pecado me parecía horroroso, infinito, me abatió delante del Señor». *Memoirs*, pp. 14-16, versión resumida. <<

[111] STARBRUCK. Citado anteriormente. <<

[112] Fragmentos del *Journal* de John NELSON, Londres, sin fecha, p. 24. <<

[113] STARBRUCK, p. 64. <<

[114] STARBRUCK, p. 115. <<

[115] STARBRUCK, p. 113. <<

[116] *Life of Brainerd*, de EDWARD y DWIGHT, New Haven, 1822, pp. 45-47, versión resumida. <<

[117] Al describir todo el fenómeno como un cambio de equilibro mental, diremos que el movimiento de las nuevas energías físicas hacia el centro personal y la recesión de las viejas hacia el margen (o la elevación de algunos objetos y el hundimiento de otros bajo el umbral consciente) sólo eran dos maneras de describir un suceso invisible. Sin duda, esto es frecuentemente cierto, y Starbuck tiene razón cuando dice que la autorrendición y la

«nueva determinación», aunque al primer golpe de vista parecen experiencias muy diferentes, son «realmente una misma cosa». La autorrendición ve el cambio en términos del viejo yo, la determinación según el nuevo. Citado con anterioridad. <<

[118] A. A. BONAR: *Nettleton and his Labors*, Edimburgo, 1854, p. 261. <<

[119] Charles G. FINNEY: *Memoirs written by Himself*, 1876, pp. 17-18. <<

[120] *Life and Journals*, Boston, 1806, pp. 31-40, versión resumida. <<

[121] Las citas pertenecen a una traducción italiana de esta carta en la *Biografía del Sig. M. A. Ratisionne*, Ferrara, 1843. Agradezco a monseñor D. O'Connell, de Roma, que las pusiera en mi conocimiento. Resumo texto del original. <<

[122] Tyerman, *Life of Wesley*, I, p. 463. <<

[123] Publicado en «International Scientific Series». <<

[124] El lector se dará cuenta de que en la última conferencia, dada mi exclusiva confianza en la incubación subconsciente de los motivos que acumula una experiencia de crecimiento, seguí el método de utilizar principios aceptados mientras pude. La región subliminal, sea la que sea, es el lugar que los psicólogos aceptaron como existente y donde se acumulan los vestigios de experiencia sensible (los hayamos registrado con atención o no) y se elaboran según las leyes psicológicas o lógicas ordinarias en resultados que acaban llegando a una especie de explosión. Así pues, es «científico» interpretar todas las alteraciones invasoras, que en otro caso no cuentan, de la conciencia como resultados de la tensión de los recuerdos subliminales al alcanzar el punto de explosión. Pero la franqueza me obliga a confesar que hay algunas explosiones en la conciencia en cuyos resultados no es posible demostrar ninguna incubación subconsciente prolongada. Algunos de los casos que he utilizado para ilustrar el sentido de la presencia de lo invisible en la III conferencia eran de este tipo, y veremos todavía otros cuando lleguemos al tema del misticismo. El caso del señor Bradley, el de M. Ratisbonne, y acaso también el del coronel Gardiner y el de san Pablo no pueden explicarse de manera tan simple. El resultado habría de atribuirse a un simple arrebato nervioso-psicológico, una «lesión de descarga» como la de la «epilepsia» o, si fuese útil y racional, como en los dos últimos casos, a una hipótesis más resueltamente mística o

teológica. Señalo esto para que el lector se dé cuenta de que el tema es realmente complejo. Pero sostendré, en cuanto pueda, la hipótesis más «científica» y sólo consideraré la cuestión de su suficiencia absoluta como una explicación de los hechos en el caso de que la cosa se complique en las conferencias siguientes. No puede dudarse de que la incubación subconsciente explica un buen número de hechos. <<

[125] Edwards afirma en otro lugar: «Me atrevo a afirmar que la obra de Dios en la conversión de un alma, junto a la raíz, la base, el beneficio, el final y su salvación eterna es una obra más admirable que la creación de todo el universo material». <<

[126] Emerson escribe: «Cuando vemos que los actos de un alma son reales, graciosos y agradables; como una rosa, hemos de agradecer a Dios que estas cosas puedan existir, y no hemos de dirigirnos agriamente al ángel y decir: "Fulano es un hombre mejor por su capacidad de resistencia a todas sus malas inclinaciones". Sin embargo, Crump puede hacerse mejor por sus luchas íntimas y segundo nacimiento. <<

[127] En su libro *The Spiritual Life*, Nueva York, 1900. <<

[128] *Op. cit.*, p. 112. <<

[129] *Op. cit.*, p. 144. <<

[130] Adjunto una cita que hizo W. MONOD en su libro *La Vie*, y una carta impresa en la obra de Adolphe MONOD, *Souvenirs de sa Vie*, 1885, p. 433. <<

[131] *Conmentary on the Galatians*, cap. III, vers. 19, y cap. II, vers. 20, abreviados. <<

[132] En algunas conversiones los dos pasos están diferenciados, por ejemplo, en la siguiente: «Mientras leía el tratado evangélico, me quedé impresionado por una expresión: "la obra acabada de Cristo". Me pregunté: "¿Por qué el autor usa tales términos?, ¿por qué no dice la obra reparadora?". Entonces me vinieron a la mente las palabras "está consumado", "¿qué es lo que está consu-

mado?”. Y respondió ella misma: “Una expiación perfecta del pecado; se ha satisfecho completamente, el Sustituto ha pagado la deuda. Cristo ha muerto por nuestros pecados, no sólo por los nuestros sino por los de todos los hombres. Entonces, si la obra está acabada, si la deuda ha sido saldada, ¿qué nos queda por hacer?”. En otro momento, el Espíritu Santo proyectó la luz en mi mente y me dio la gozosa convicción de que no debía hacer nada más que arrodillarme, aceptar al Salvador y su amor y alabar a Dios para siempre». *Autobiography of Hudson Taylor*. Ya que no es accesible el original, vuelvo a traducir al inglés de la traducción francesa de Chelland (Ginebra, sin fecha). <<

[133] El caso de Tolstoi sería un buen comentario a estas palabras. En su conversión apenas cupo la teología; su estado de fe constituyó el retorno del sentimiento de que la vida tenía un valor infinito en su significado moral. <<

[134] «American Journal of Psychology», VII. pp. 345-347, versión resumida. <<

[135] *Cf*. Conferencias VI y VII. <<

[136] DWIGHT, *Life of Edwards*, Nueva York, 1830, p. 61, versión resumida. <<

[137] W. F. BOURNE, *The King's Son, a Memoir of Billy Bray*, Londres, Hamilton, Adams & Co., 1887, p. 9. <<

[138] Consúltese William B. SPRAGE, *Lectures on Revivals of Religion*, Nueva York, 1832, en el largo apéndice donde aparecen las opiniones de múltiples clérigos. <<

[139] *Memoirs*, p. 34. <<

[140] Estos informes de fotismo sensorial se transforman en lo que simplemente son relatos metafóricos del sentido de una iluminación espiritual nueva como, por ejemplo, en la afirmación de Brainerd: «Mientras caminaba por un bosque espeso, un bienestar inexplicable pareció abrirse a la aprehensión de mi alma. No hablo en ninguna brillantez externa, ya que no la vi, ni ima-

ginación alguna de un cuerpo luminoso en el tercer cielo, ni nada por el estilo, pero era una aprehensión nueva interior o visión que tuve de Dios».

En un caso como el siguiente, de la colección de Starbuck, probablemente la iluminación de la oscuridad es metafórica:

«Un domingo por la tarde, decidí que cuando llegase a casa, en la granja donde trabajaba, me ofrecería por entero a Dios, a su entero servicio [...]. Llovía y habla fango en los Caminos, pero este deseo se hizo tan fuerte que me arrodillé al margen de la carretera, le confié todo esto a Dios y después intenté levantarme y marcharme. Nada parecido a una respuesta a mi plegaria se me daba, pero habiendo sido convertido por la fe mi salvación fue mayor. Mientras rezaba, recuerdo que extendí las manos a Dios y le prometía que trabajaría para él, mis pies caminarían por él, mi lengua hablaría por él, etc. si él me utilizaba como instrumento suyo y me daba una prueba convincente; de pronto, la oscuridad de la noche se iluminó, sentí, me di cuenta, supe que Dios había oído mi plegaría y me respondía. Me invadió una felicidad profunda, sentí que era aceptado en el círculo de los elegidos por Dios».

En el caso siguiente, el centelleo de la luz también es metafórico:

«Se había convocado un encuentro de oración al final del Servicio de la tarde. El clérigo pensó que yo estaba impresionado por su sermón (un error, eran aburridos). Vino y poniéndome una mano en la espalda, me dijo: "¿No quiere dar su corazón a Dios?", contesté afirmativamente. Entonces me dijo: "Venga al primer banco". Cantaron y rezaron y hablaron conmigo; sólo experimentaba una gran depresión; me dijeron que la razón por la que yo "no obtenía la paz" era porque no quería abandonarlo todo a Dios. Al cabo de dos horas el capellán sugirió que deberíamos volver a casa, al marchar recé como siempre. Angustiado,

dije solo: “¡Señor, he hecho lo que he podido, os dejo todo el problema a Vos!”. Inmediatamente, como un relámpago de luz, me inundó una intensa paz; me levanté y me fui a la habitación de mis padres y les dije: “Me siento maravillosamente feliz”. Consideré todo esto como el momento de la conversión; fue el momento en que me aseguré de la aceptación y el fervor de Dios. Por lo que respecta a mi vida, hubo un escaso cambio inmediato». <<

[141] Resumo un par de relatos:

«Una mañana que me encontraba muy deprimido, amedrentado porque en cualquier momento iría al infierno, me vi impelido a llorar seriamente para obtener misericordia y el Señor vino a consolarme liberando mi alma de la carga y la culpabilidad del pecado. Todo mi cuerpo temblaba, de la cabeza a los pies, y mi alma gozó de una dulce paz. El placer que sentí es indescriptible, la felicidad duró tres días, durante los cuales no hablé a nadie de mis sentimientos». *Autobiography of Dan Joung*, editada por W. P. Strikcland, Nueva York, 1860.

«En un instante se elevó en mí la sensación de que Dios cuida de los que confían en él y durante una hora todo el mundo se tornó cristalino, el cielo era claro, me levanté de un salto y comencé a llorar y reír». H. W. BEECHER, citado por LEUBA.

«Mis lágrimas de pena se transformaron en alegría, y alabé a Dios en un éxtasis de alegría tal que sólo lo pueden comprender quienes lo experimentan».

«No puedo expresar cómo me sentía. Era como si hubiese estado en un calabozo oscuro y saliera a la luz del sol. Grité y entoné alabanzas a Aquel que me amaba y me limpiaba de mis pecados. Me creí obligado a retirarme a un lugar secreto, ya que las lágrimas se deslizaban y no quería que los compañeros me vieran, y, al mismo tiempo, no podía conservarlo en secreto».

«Experimentaba alegría hasta las lágrimas». «Sentía que mi cara debía brillar como la de Moisés, tenía una sensación general de flotar. Era la alegría más grande que nunca he tenido la suerte de experimentar». «Lloraba y reía alternativamente. Tan ligero como si caminara en el aire. Sentía como si hubiese conseguido mis paz y felicidad de la que nunca hubiera podido esperar». Son testimonios de STARBUCK. <<

[142] *Psychology of Religion*, pp. 357, 360. <<

[143] SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, vol. I, pp. 95-106, versión resumida. <<

[144] «El amor no sería amor —dice Bourget— si no pudiera llevar al crimen. También podemos decir que la pasión no sería verdadera si no llevara al crimen (SIGHELE: *Psychologie des Sectes*, p. 136). En otras palabras, las grandes pasiones anulan las inhibiciones ordinarias que establece la «conciencia»; y a la inversa, de todos los seres humanos criminales, de las personas falsas, cobardes, sensuales o crueles que viven en la actualidad probablemente no hay ni una siquiera que, en algún momento, no pueda vencer su impulso criminal por la presencia de alguna otra emoción a la que su carácter tiende potencialmente, siempre que esta otra emoción sea lo bastante intensa. El temor es normalmente la emoción más asequible para producir este resultado en esta clase particular de personas, aparece como conciencia y puede ser propiamente clasificado como una «pasión noble». Si hubiéramos de morir pronto, o si creyéramos en un juicio cercano, pondríamos de prisa nuestra casa en orden y no creeríamos que el pecado pudiera volver a tentarnos nunca. La cristiandad anticuada, la del fuego del infierno, conocía bien cómo extraer del temor su equivalente en forma de frutos para el arrepentimiento y su valor para la conversión absoluta. <<

[145] Ejemplo: Benjamin Constant maravilla frecuentemente como un ejemplo extraordinario de inteligencia superior junto

con un carácter débil. Escribe (*Journal*, París, 1895, p. 56): «Me encuentro agitado y asediado por mi miserable flaqueza. Nunca hubo nada tan ridículo como mi indecisión. Ahora el matrimonio, ahora la soledad, ahora Alemania, ahora Francia, duda detrás de duda; y todo porque en el fondo *me siento incapaz de dejar nada*». No se puede «entusiasmar» por ninguna de estas alternativas, y la carrera de un hombre asediado por esta absoluta ambigüedad no tiene esperanza. <<

[146] Lo más importante que una gran pasión proporciona es el *valor*, y la adición o sustracción de cierta cantidad de esta cualidad hace diferente una vida. Estímulos diversos liberan el valor, lo hará la esperanza confiada, el amor y no lo hará la ira. En algunas personas es ya tan elevado, de origen, que un simple toque de peligro lo estimula, a pesar de que el peligro sea, para la mayoría de los hombres, un gran inhibidor de la acción.

«El amor por la aventura se vuelve, en estas personas, la pasión dominante». «Me parece —dice el general Skobeleff— que mi valentía consiste simplemente en la pasión y al mismo tiempo el menosprecio del peligro. El riesgo de la vida me entusiasma, cuantas menos personas lo comparten más me gusta. La participación de mi cuerpo en los acontecimientos exige que proporcione una emoción adecuada. Todo aquello que es intelectual me parece reflejo; pero un enfrentamiento de hombre a hombre, un duelo, un peligro al que me puede lanzar de cabeza el primero, me atrae, me estimula, me intoxica. Estoy loco por eso, lo deseo, lo adoro. Corro tras el peligro como se corre detrás de las mujeres, y deseo que no acabe nunca. Si siempre fuese así, encontraría siempre un placer nuevo. Cuando me lanzo a una nueva aventura en la que espero encontrarlo, mi corazón palpita con incertidumbre; podría desear que apareciera y al mismo tiempo retrasarlo. Me sacude una especie de escalofrío delicioso. Mi naturaleza toda corre hacia el peligro con un ímpetu tal que, en vano, mi voluntad querría resistir» (Juliette ADAM: *Le Géneral Skobeleff*,

«Nouvelle Revue», 1886, versión resumida). Parece que Skobeleff era un cruel egoísta; sin embargo, el desinteresado Garibaldi, si podemos juzgarlo por sus *Memoires*, vivió en una incansable pasión similar, una excitante búsqueda de peligro. <<

[147] Repásese el anterior ejemplo donde el escritor describe sus experiencias de comunión con la divinidad como *«una eliminación temporal de los convencionalismos* que normalmente cubren mi vida». <<

[148] Según se vio anteriormente: «El remedio radical que conozco contra la dipsomanía es la religiomanía», es una cita que he oído de un médico. <<

[149] DODDRIDGE, *Life of Colonel James Gardiner*, London Religious Tract Society, pp. 23-32. <<

[150] Por ejemplo, aquí tenemos un caso, del libro de Starbuck, en el cual un «automatismo sensorial» consigue rápidamente lo que las plegarias y resoluciones no habían conseguido. El sujeto es una mujer, y escribe:

«Cuando tenía Cuarenta años intenté dejar de fumar, pero el deseo era muy grande y me dominaba. Lloré y prometí al Señor que lo dejaría, pero no lo conseguía porque hacía quince años que fumaba. A los cincuenta y tres, un día que me encontraba junto al fuego fumando me llegó una voz; no la oí con los oídos sino en una especie de sueño o doble pensamiento, que decía: "Deja, Luisa, deja de fumar", y respondí en seguida: "¿Me quitarás el deseo?". Sin embargo, sólo continuaba oyendo: "Luisa, deja de fumar". Me levanté, dejé la pipa encima de la chimenea y nunca más volví a fumar o a sentir el deseo: había desaparecido como sí yo no hubiese fumado nunca ni siquiera lo hubiera conocido, y el ver a otros fumadores y el olor de humo nunca me ha hecho sentir el más mínimo deseo de volver a fumar». (*The Psychology of Relígion*, p. 142). <<

[151] El profesor Starbuck expresa la radical destrucción de las viejas influencias con categorías psicológicas y habla de una especie de corte en la conexión entre el centro cerebral superior y el inferior. «Esta condición —dice— en la que los centros de asociación conectados con la vida espiritual se desconectan de los inferiores, frecuentemente se refleja en la forma en la que los comunicantes describen sus experiencias [...]. Por ejemplo: "Las tentaciones externas todavía me asaltaban pero no existía cosa alguna dentro para responderlas". El yo aquí se encuentra identificado completamente con los centros superiores, cuyo sentimiento descriptivo consiste en la interioridad. Otro dice: "Desde entonces, a pesar de que Satanás me tienta, existe como una especie de muro de alambre a mi alrededor de forma que sus dardos no pueden alcanzarme". Incuestionablemente, las exclusiones funcionales como éstas deben ocurrir en el cerebro, pero en el lugar accesible a la introspección, su condición causal consiste sólo en el grado de excitación espiritual que, como mínimo, llega a ser tan fuerte y elevado como para ser soberano, y ha de confesarse con franqueza que no sabemos por qué o cómo esta soberanía se da en una persona y no en otra. Sólo podemos ayudar a nuestra imaginación un tanto engañosamente mediante analogías mecánicas».

Si, por ejemplo, concibiésemos que la mente humana, con sus diferentes posibilidades de equilibrio, puede ser como un sólido con muchas caras y diferentes superficies en las que es posible apoyarse, podríamos comparar las revoluciones mentales a las revoluciones espaciales de aquel cuerpo. Si lo alzásemos con una palanca dejaría su posición sobre la superficie A, por ejemplo, quedaría durante un tiempo inestable y a medio camino, y si la palanca dejara de impulsarlo volvería a caer o «recaería» bajo el impulso continuado de la gravedad. Pero si finalmente rueda bastante lejos porque su centro de gravedad se encuentra más allá de la superficie A, el cuerpo caería, digamos, sobre la superficie

B, quedándose allí de forma permanente. Las fuerzas de gravedad hacia A han desaparecido y podemos olvidarnos de ellas, el poliedro se hace inmune a alguna atracción desde estas fuerzas.

En esta imagen la palanca puede corresponder a las influencias emocionales que tienden hacia una nueva vida, y la fuerza inicial de la gravedad a las viejas inhibiciones y atracciones.

Mientras la influencia emocional no alcance un tono de eficacia determinante, los cambios que produce son inestables y el hombre vuelve a caer en su actividad original. Pero cuando la emoción nueva consigue una cierta intensidad se atraviesa un punto crítico consiguiéndose una revolución irreversible, equivalente a la producción de un nuevo estado natural. <<

[152] Utilizo este término a pesar de que a menudo conlleva un cierto sabor de «beatería» porque no existe ninguna otra palabra que sugiera tan bien la combinación exacta de afectos que el texto describe. <<

[153] El doctor W. R. INGE, en sus conferencias sobre *Misticismo cristiano*, Londres, 1899, p. 326, dice: «Vemos que los hombres de preeminente santidad están fielmente de acuerdo con lo que dicen. Nos dicen que han llegado a una convicción inconmovible no basada en la inferencia sino en la experiencia inmediata. Dios es un espíritu con el que el espíritu humano puede tener relación; podemos ver en todas sus huellas la naturaleza, y sentir su presencia como la verdadera vida de su propia vida, de manera que lo encuentran en la misma proporción que se encuentren a sí mismos. Nos dicen lo que los separa de él y de la felicidad, que es, en primer lugar, la búsqueda de uno mismo en todas sus formas, y en segundo lugar, la sensualidad en todas sus representaciones; caminos de oscuridad y muerte nos esconden del rostro divino, mientras que el camino del justo es como una luz brillante más y más hacía el día perfecto». <<

[154] «El entusiasmo humanista», puede comportar una vida que, en muchos aspectos, se confunde con la santidad cristiana. Tomad las normas siguientes que se proponen a los miembros de la Unión para la Acción Moral, del «Boletín de la Unión», 1 a 15 de abril de 1894. Véase también la «Revue Bleue» de 13 de agosto de 1892.

«Manifestaremos la utilidad de las normas, de la disciplina, de la resignación y de la renuncia, enseñaremos la necesaria perpetuidad del sufrimiento y explicaremos la parte creativa que posee. Guerrearemos contra el falso optimismo: la vil esperanza que la felicidad nos proporcione, contra la unión de una salvación tan sólo por el conocimiento o por la mera civilización material, símbolo vano de la civilización, arreglo poco adecuado para sustituir a la íntima unión y al acuerdo entre las almas. Lucharemos también contra la mala moral, ya sea en la vida pública o en la privada, contra la lujuria y la pusilanimidad, así como contra el refinamiento excesivo, contra todo lo que tiende a aumentar las multiplicaciones dolorosas, inmorales y antisociales de nuestros deseos; contra todo aquello que excita la vejez y la aversión en el alma de la gente común y confirma la noción de que el objetivo principal de la vida consiste en la libertad para disfrutarla. Predicaremos con el ejemplo el respeto a los superiores y a los iguales, el respeto hacia todos los hombres, la simplicidad amable en nuestras relaciones cuando nuestras demandas están implicadas, pero firmeza con aquellas referidas a deberes para con los demás o el público. En la medida en que la gente común consiente en que les ayudemos a convertirse, sus vicios son nuestros vicios: que miran, envidian y copian; si vuelven a cargar su peso sobre nosotros, será justo». <<

[155] Ya citado en el capítulo sobre *La conversión*. <<

[156] H. THOREAU, *Walden*, edición Riverside, p. 206, versión resumida. <<

[157] C. H. Hilty, *Glück* vol. I, p. 85. <<

[158] *The Mystery of Pain and Death*, Londres, 1892, p. 258. <<

[159] Compárese con Madame Goyon: «Tenia la costumbre de levantarme a medianoche por asuntos de devoción […]. Me parecía que Dios llegaba hasta mí en aquel instante y me despertaba para que pudiese disfrutar de su presencia. Cuando me sentía enferma o excesivamente cansada no me despertaba, pero en sus ocasiones, a pesar de estar dormida, sentía una singular posesión de Dios. Me amaba tanto que parecía que su amor impregnaba mi ser en un momento en que sólo era imperfectamente consciente de su presencia. A veces duermo a medias pero mi alma parece estar bastante despierta para conocer Dios cuando es incapaz de conocer cualquier otra cosa». T. C. Upham, *The Life and Relíginus Experiences of Madame de la Mothe Guyon*, Nueva York, 1877, vol. I, p. 260. <<

[160] He reducido considerablemente las palabras del original, *Narrative of the Revival in New Englaud*, de Edwards. <<

[161] Bougaud, *Histoire de la Bienheureuse Marguerite Marie*, 1894, p. 125. <<

[162] París, 1990. <<

[163] *O. C.*, p. 130. <<

[164] *O. C.*, p. 167. <<

[165] Citado en el capítulo VI (Conferencias VI-VII). <<

[166] También la barrera entre hombres y animales. Leyendo a Towianski, un eminente patriota y místico polaco: «Un día un amigo suyo le encontró, mientras llovía, acariciando un perro inmenso que saltaba a su alrededor llenándolo de fango. Al preguntarle por qué permitía que el animal le manchara la ropa, Towianski contestó: "Este perro, que he visto ahora por primera vez, se ha sentido en seguida mi amigo y al mismo tiempo ha manifestado gran alegría por mi aceptación y reconocimiento de

sus manifestaciones afectuosas. Si lo echara, heriría sus sentimientos y le provocaría un daño moral; sería una ofensa no sólo para él sino para todos los espíritus del otro mundo que están a su mismo nivel. El deterioro de mi abrigo no es nada comparado con el que yo le haría si me mantuviese indiferente a sus manifestaciones de amistad. Deberíamos aliviar la condición de los animales, siempre que pudiéramos, y al mismo tiempo facilitar en nosotros la unión del mundo de los espíritus que el sacrificio de Cristo posibilitó"». André TOWIANSKI, *Traduction de l'italien*, Turín, 1897 (impreso privadamente). Debo el conocimiento de este libro y de Towianski a mi amigo el profesor W. LUTOSLAWSKI, autor de *La lógica de Platón*. <<

[167] J. PATTERSON, *Life of Richard Weaver*, pp. 66, 68, versión resumida. <<

[168] «Como cuando el futuro Buda, encarnado en una liebre, se arrojó al fuego para asarse él mismo y ofrecerse como alimento de un mendigo, después de sacudirse por tres veces para que ninguno de los insectos de su piel murieran con él». <<

[169] «Bulletin de l'Union puor l'Action Morale», septiembre de 1894. <<

[170] B. PASCAL, *Prières pour les Malades*, caps. XIII, XIV, resumidos. <<

[171] De *Life and Religious Experiencies of Madame de la Mothe Guyon*, de Thomas C. UPHAM, Nueva York, 1877, II, p. 48; I, pp. 141, 143, resumido. <<

[172] *Op. cit*. p. 130. <<

[173] CLAPARÉDDE y GOTY, *Deux Heroïnes de la Foi*, París, 1880, p. 112 <<

[174] Compárense estas tres posiciones: A. P. CALL, *As a mater of Course*, Boston, 1894; H. W. DRESSER, *Living by the Spirit*, Nueva York y Londres 1900; H. W. SMITH, *The Christian's Secret of a*

Happy Life, publicado por The Willard Tract Repository, y ahora en miles de manos. <<

[175] T. C. Upham, *Life of Madame Catharine Adorna*, 3a. ed., Nueva York, 1864, pp. 158, 172-174. <<

[176] *The History of Thomas Elwood*, escrita por él mismo, Londres, 1885, pp. 32-34. <<

[177] *Memoirs of W. E. Channing*, Boston, 1840, I, p. 196. <<

[178] L. Tyerman, *The Life and Times of the Rev. John Wesley*, I, p. 274. <<

[179] A. Mounin, *Le Curé d'Ars, Vie de M. J. B. M. Vianney*, 1864, p. 545. <<

[180] B. Wendell, *Cotoon Mather*, Nueva York, sin fecha, p. 198. <<

[181] El más conocido es el del jesuita padre Rodríguez que fue traducido a todas las lenguas. Un manual moderno correcto, muy bien hecho, es *L'Ascétique Chrétienne*, de M. J. Ribet, París, Poussielgue, nueva edición, 1898. <<

[182] *San Juan de la cruz, Vie et Oeuvres*, París, 1893, II, pp. 94, 99, versión resumida [cit. edic. castellana BAC, Madrid, 1954]. <<

[183] «Los insectos, por ejemplo, las pulgas, constituían en el Medioevo un indicio infalible de santidad; la piel de cordero de san Francisco de Asís frecuentemente un compañero del santo la llevaba al fuego para limpiarla y *dispediculate* porque el seráfico padre no era enemigo de los *pedocchi*, antes bien al contrario, los aguantaba encima *(le portava a dorso)* y tenía como honor y gloria transportar estas perlas celestiales en su hábito». Citado por P. Sabatier, *Speculum Perfectionis*, etc., París, 1898, p. 231, notas. <<

[184] *The Life of the Blessed Henry Suso*, escrita por él mismo, traducida por T. F. Knox, Londres, 1865, pp. 56-80, versión resu-

mida. <<

[185] Bougaud, *Histoire de la Bienheureuse Marguerite Marie*, París, 1894, pp. 171, 265. Véanse también las pp. 386, 387. <<

[186] Lejeune, *Introduction a la Vie Mystique*, 1899, p. 277. El símil del holocausto se remonta, como mínimo, hasta san Ignacio de Loyola. <<

[187] Alfonso Rodríguez, S. J., *Pratique de la Perfection Chrétienne*, part. III, tratado V. cap. X. <<

[188] Cartas II y CXX de la colección traducida al francés por Bouix, París, 1870. <<

[189] Bartoli-Michel, II, p. 13. <<

[190] Rodríguez, ya citado, parte III, tratado V, cap. VI. <<

[191] Sainte-Beuve, *Historie du Port-Royal*, I, p. 346. <<

[192] Rodríguez, ya citado, parte III, tratado III, caps. VI, VII. <<

[193] R. Philup, *The Life and Times of George Whitefield*, Londres, 1842, p. 366. <<

[194] Edward Carpenter, *Towards Democracy*, p. 362, versión resumida. <<

[195] *Speculum Perfectionis*, ed. P. Sabatier, París, 1898, pp. 10, 13. <<

[196] *An Apology for M. Antonia Borignon*, Londres, 1699, pp. 269, 270, versión resumida.

Otro ejemplo de la colección de manuscritos de Starbuck:

«En un servicio religioso de las seis de la mañana oí que un hombre relataba su experiencia. Dijo que el Señor le preguntó si daría testimonio de Cristo entre los picapedreros con los que trabajaba, y contestó que sí. Entonces le preguntó si dejaría los cuatrocientos dólares, que había ahorrado, al servicio del Señor y respondió que sí, y el Señor le salvó. A continuación pensé que

nunca había consagrado realmente, ni a mí mismo ni nada que me perteneciera al Señor; aunque siempre habla intentado servir a *Dios a su manera* y ahora el Señor le solicitaba que lo sirviera *a su manera* saliendo solo y sin un céntimo si Él lo ordenaba. Esta pregunta me llegó muy adentro y pensé que debía decidirme, abandonarlo todo y poseerlo a Él o poseerlo todo y perderlo a Él. Decidí poseerlo a Él y me penetró la bendita seguridad de que me había convertido en su presa siendo completa mi felicidad. Volví a casa con los sentimientos de un niño, pensando que todo el mundo estaría contento de oír hablar de la alegría del Señor que me poseía y comencé a explicar la historia, pero con gran sorpresa los clérigos se opusieron a la experiencia afirmando que se trataba de fanatismo y alguien conminó a los miembros de su iglesia para que evitasen a quienes aceptaban semejante creencia, con lo que encontré en mi misma casa a mis enemigos». <<

[197] J. J. CHAPMAN, *Political Nursery*, vol. IV, p. 4, abril de 1900, versión resumida. <<

[198] George FOX, *Journal*, Filadelfia, 1880, pp. 59-61, versión resumida. <<

[199] Los santos cristianos han tenido sus devociones particulares: san Francisco, a las heridas de Cristo; san Antonio de Padua, a la niñez de Cristo; san Bernardo, a su humanidad; santa Teresa, a san José, etc. Los mahometanos chiítas veneran a Alí, el yerno del profeta, en lugar de a Abu-Bekr, su cuñado. Vambéry describe a un derviche que conoció en Persia, «el cual había prometido solemnemente, desde hacía treinta años, que nunca emplearía los órganos del habla excepto para repetir, eternamente, el nombre de su predilecto, *Alí, Alí*. Así quería decir al mundo que él era el fiel más devoto de aquel Ah que había muerto hacía mil años. En su propia casa, al hablar con su mujer, hijos y amigos, nunca salió de su boca una palabra excepto "Alí". Sí quería comer o beber o cualquier otra cosa, expresaba sus deseos diciendo y repitiendo "¡Alí!". Más tarde, su celo tomó unas proporciones tan desmesuradas que corría como un loco, durante todo el día, arriba y abajo, por las calles de la ciudad lanzando su bastón al aire y gritando mientras tanto con toda la fuerza de su voz: "¡Alí!". Este derviche era venerado por todos como un santo, y era recibido en todas partes con la distinción más grande». *Aminius Vambéry, his Life and Adventures*, escrita por él mismo, Londres, 1889, p. 69. En el aniversario de la muerte de Hussein, el hijo de Alí, los musulmanes chiítas todavía atruenan al aire gritando su nombre y el de Alí. <<

[200] Véase H. C. WARREN, *Buddhism in Traslation*, Cambridge, U. S., 1898. <<

[201] Véase J. L. MERRICK, *The Life and Religion of Mohammed as contained in the Sheeah traditions of the Hyat-ul-Kuloob*, Boston, 1850. <<

[202] BOUGAUD, *Historie de la Bienheureuse Marguerite Maria*, París, 1894, p. 145. <<

[203] BOUGAUD, *Histoire de la Bienheureuse Marguerite Marie*, París, 1894, pp. 241, 365. <<

[204] BOUGAUD, *op. cit*., p. 267. <<

[205] Ejemplos: «Tenía dolor de cabeza e intentó, por la gloria de Dios, aliviarse poniendo sustancias aromáticas en la boca, cuando el Señor se apareció para acercarse a ella con amor y confortarla también en aquellos dolores. Después de haberlos respirado, se levantó y dijo a los santos, con gratitud y contento de lo que había hecho: "Mirad qué nuevo regalo me ha hecho mi prometida".

»Un día en la capilla escuchó, entonadas de manera sobrenatural, las palabras: *"Sanctus, sanctus, sanctus"*. El Hijo de Dios, acercándose a ella como un amante y besando con la mayor suavidad su alma, le dijo en el segundo *sanctus*: "En este *sanctus* dirigido a mi persona, recibe con este beso toda la santidad de mí humanidad y mi divinidad, y deja que sea para ti la preparación para acercarte a la mesa de la comunión". El domingo siguiente, mientras agradecía su favor al Señor, he aquí que el Hijo del Señor, más bello que miles de ángeles, la toma en sus brazos como si estuviera orgulloso de ella y la presenta a Díos Padre, con aquella perfección de santidad con la que Él la había dotado. El Padre se complació tanto en el alma que le presentaba Su único Hijo, que, como si fuera incapaz de reprimirse, le dio, como también lo hizo el Espíritu Santo, la santidad atribuida a cada uno por su propio *Sanctus*, de manera que ella quedó dotada de la plenitud de la bendición de la *santidad* otorgada por el Omnipotente, por la Sabiduría y el Amor», *Revelations de Sainte Gertrude*, París, I, pp. 44, 186. <<

[206] Forneaux JORNAN, *Character in Birth and Parentage*, 1ª; ed. Ediciones posteriores cambian la nomenclatura. <<

[207] En lo que respecta a esta distinción, ver el relato admirable en el pequeño libro de J. M. BALDWIN, *The Story of the Mind*,

1898. <<

[208] En este tema me remito a la obra de MURISIER (*Les Maladies du Sentiment Réligieux*, París, 1901) que hace de la unificación interior la fuente principal de toda la vida religiosa. Pero *todos* los intereses fuertemente ideales, religiosos o irreligiosos, unifican la mente y tienden a subordinaría todo a ellos mismos. Podría inferirse de las páginas de Murisier que esta condición formal era peculiarmente característica de la religión, y que podría omitirse el contenido material al estudiarla. Creo que esta obra convencerá al lector de que la religión tiene más contenido material que característico, y que es mucho más importante que cualquier forma psicológica general. A pesar de esta crítica, encuentro que la obra de Murisier es altamente instructiva. <<

[209] Ejemplo: «Al principio de la vida interior del Servidor (Suso), después que purificó adecuadamente su alma mediante la confesión, se marcó, en el pensamiento, tres círculos, entre los que se encerró como en una trinchera espiritual. El primer circulo era su celda, su capilla y el coro. Cuando estaba dentro del círculo se encontraba seguro. El segundo círculo era todo el monasterio hasta la puerta exterior. El tercero y más exterior era la propia puerta y, aquí, le era necesario estar muy atento. Cuando salía de estos círculos, le parecía que estaba en el mismo brete que un animal salvaje fuera de su madriguera y rodeado de cazadores y, por lo tanto, necesitaba todo su ingenio y atención». *The Life of Blessed Henry Suso*, escrita por él, traducida por Knox, Londres, 1865, p. 168. <<

[210] *Vie des Premières Religieuses Dominicaines de la Congrégation de St. Dominique, à Nancy*, Nancy, 1896, p. 129. <<

[211] *Life of Saint Louis of Gonzaga*, de MESCHLER, traducción francesa de Lebréquier, p. 40. <<

[212] En su cuaderno de notas alaba la vida monástica por su liberación del pecado y por los tesoros imperecederos que nos

permite acumular, «… mérito a los ojos de Dios, que lo hacen deudor nuestro por toda la Eternidad» *Loc*. cit., p. 62. <<

[213] *Mademoiselle Mori*, una novela citada en *Walks in Rome*, de Hare, 1900, i, p. 55.

No puedo resistir la tentación de citar, del libro de Starbuck, p. 338, otro caso de purificación por eliminación. Ocurre así:

«Los signos de anormalidad que muestran las personas santificadas son frecuentes. No sintonizan con la otra gente, a menudo no tienen nada que ver con las iglesias, que ven como mundanas, se vuelven hipercríticas hacia los demás, se despreocupan de sus obligaciones sociales, políticas y financieras. Como ejemplo de este tipo podemos mencionar una señora de sesenta y ocho años que fue estudiada de manera especial por el escritor. Había sido miembro de una de las iglesias más activas y progresistas de una zona bulliciosa de una gran ciudad. Su director espiritual la describe como una persona que ha alcanzado el nivel de *criticona*. Cada vez tenía menos simpatía por la iglesia y, al final, su vinculación con ella consistía simplemente en asistir a la plegaria, en la que su único mensaje era represión y condena de los otros por vivir en un plano inferior. Al final abandonó la práctica religiosa viviendo sola en una pequeña habitación, en el último piso de una casa de huéspedes barata, casi no tenía ninguna relación humana, pero parecía feliz disfrutando sus bendiciones espirituales. Ocupaba su tiempo escribiendo opúsculos sobre la santificación: páginas y páginas de fantástica rapsodia. Demostró ser una de las personas de un grupo pequeño que decían que la salvación completa implica tres pasos en lugar de dos. No sólo debe haber conversión y santificación, sino que hay un tercer paso que llaman "crucifixión" o "redención perfecta", que parece tener la misma relación con la santificación que la que ésta presenta con la conversión. Relató cómo el Espíritu le dijo: "Deja de ir a la iglesia. Deja de ir a reuniones de santidad. Ve a tu habitación y yo te enseñaré". Declaró no tener ningún interés por los predicadores,

iglesias o colegios, sino que sólo se preocupaba de escuchar aquello que Dios le decía. La descripción de su experiencia parecía completamente consistente, estaba feliz y contenta y su vida le parecía totalmente satisfactoria. Escuchando su historia estaba tentado de olvidar que se trataba de la vida de una persona que no podías vivir en conjunción con sus semejantes». <<

[214] Las vidas de misioneros abundan en la combinación victoriosa de la pasividad con la autoridad personal. Por ejemplo, John G. Paton, en las Nuevas Hébridas, entre brutales caníbales melanesios, salva su vida como por encanto. Cuando llegó el momento nadie osó pegarle. Los nativos conversos, inspirados por él, mostraron una virtud análoga. «Uno de nuestros miembros, lleno del deseo encendido de cristo, envió un mensaje a un jefe del interior diciendo que el domingo, él y cuatro acompañantes irían para enseñarle la palabra de Jehová. La respuesta prohibía duramente su visita y amenazaba de muerte a cualquier cristiano que se acercase al poblado. Nuestro superior envió una respuesta llena de afecto, diciéndoles que Jehová había enseñado a los cristianos que devolviesen bien por mal y que irían sin armas a contarles la historia de cómo el Hijo de Dios vino al mundo y murió para bendecir y salvar a sus enemigos. El jefe pagano devolvió una réplica dura y rápida: "Si venís, os mataremos". El domingo por la mañana, el elegido y sus cuatro compañeros encontraron, fuera del pueblo, al jefe pagano que les volvió a increpar y amenazar. Pero el primero dijo:

»"¡Venimos sin armas de guerra! Sólo venimos a hablar de Jesús. Creemos que Él nos protegerá".

»Mientras iban caminando hacia el poblado, comenzaron a tirarles lanzas. Algunos las esquivaron; todos eran guerreros hábiles excepto uno. Otros las cazaron literalmente con las manos desnudas y las desviaron de manera increíble. Los paganos, que parecían estupefactos ante estos hombres que se les acercaban sin armas de guerra y sin tan siquiera devolver las lanzas que habían

cogido, después de lo que el viejo jefe llamó “una lluvia de lanzas”, desistieron desconcertados. Nuestro superior cristiano, mientras él y sus compañeros se colocaban en medio del poblado, gritó:

»“Jehová nos protege así. Nos ha dado todas vuestras lanzas. En otro tiempo las habríamos vuelto contra vosotros y os habríamos matado. Pero no venimos ahora a luchar sino a hablar sobre Jesús. Él ha cambiado nuestros negros corazones. Ahora os pide que dejéis todas estas armas de guerra y que escuchéis lo que os hemos de decir del amor de Dios, nuestro gran Padre, el único Dios viviente”.

»Los paganos estaban totalmente intimidados. Consideraban a estos cristianos protegidos por alguien invisible. Por primera vez escucharon la historia del Evangelio y de la Cruz, y quizá no haya ninguna isla en estos mares del Sur, de entre las que han sido ganadas para Cristo, donde no puedan relatarse actos de heroísmo similares por parte de los conversos». John G. PATON, *Missionary to the New Hebrides, An autobiography*, segunda parte, Londres, 1890, p. 243. <<

[215] Santa Teresa nos dice en su autobiografía (traducción francesa, p. 333): «San Pedro había pasado casi cuarenta años sin dormir más de una hora y media al día. De todas sus mortificaciones, ésta era la que más le costaba. Para conseguirlo, siempre permanecía arrodillado o de pie. El poco sueño que se permitía lo cogía en la posición de sentado, con la cabeza reclinada en un trozo de madera clavada en la pared. Si hubiese querido tumbarse le habría sido imposible, ya que su habitación medía cuatro pies y medio de largo. Durante todos estos años nunca se puso la capucha, sin importarle ni el ardor del sol ni la fuerza de la lluvia. Nunca se puso un zapato. Llevaba un vestido de basta arpillera, sin nada más sobre la piel. Este vestido era tan ceñido como fuera posible y encima llevaba un capa pequeña del mismo material. Cuando hacía mucho frío se quitaba la capa y abría la puerta

y la ventana de la celda. Después las cerraba y volvía a tomar el manto. Era su manera de calentarse y hacer que su cuerpo alcanzase una temperatura mejor. Era frecuente que sólo comiese una vez cada tres días, y cuando le expresé mi sorpresa dijo que era muy fácil una vez se ha adquirido la costumbre. Uno de sus compañeros me aseguró que algunas veces había estado ocho días sin comer […]. Su pobreza era extrema y su mortificación, incluso de joven, era tal que me confesó que había pasado tres años en una de las casas de su orden sin conocer a ninguno de los otros monjes; sólo los conocía por el sonido de sus voces, ya que nunca levantó los ojos, y encontraba su camino siguiendo a los otros. Mostró la misma modestia en los lugares públicos. Pasó muchos años sin mirar a una mujer, pero me confesó que, dada la edad que tenía, ya le era indiferente mirarlas o no. Cuando lo conocí era muy viejo y su cuerpo estaba tan extenuado que parecía estar formado de algo así como raíces de árboles. Con toda su santidad, era muy afable. Nunca hablaba si no se le preguntaba, pero su rectitud intelectual y su gracia daban un encanto irresistible a sus palabras». [Traducción literal, que no coincide con el original castellano de la santa]. <<

[216] F. MAX MÜLLER, *Ramakrishna, his Life and Sayings*, 1899, p. 180. <<

[217] OLDENBERG, *Buddha*, traducido por W. HOEY, Londes, 1882, p. 127. <<

[218] «Las vanidades de todos los demás pueden extinguirse, pero la verdad de un santo, en cuanto atañe a su santidad, es difícil que se agote». *Ramakrishna, his Life and Sayings*, 1899, p. 172. <<

[219] «Cuando una iglesia ha de ser conocida mediante ostras, helados y diversión —leo en un periódico religioso norteamericano—, podéis estar seguros que esta alejándose de Cristo». Si juzgamos por las apariencias, éste es el brete en que se encuentran muchas de las iglesias contemporáneas. <<

[220] C. V. B. K., *Friedens —und Kriegs— moral der Heere*, citado por HAMON, *Psychologie du Militaire professionnel*, 1895, p. XLI. <<

[221] *Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung*, parág. 14. He resumido el texto, y, en un caso, he cambiado de lugar una frase. <<

[222] Todos conocemos a los santos *tontos* que inspiran una extraña clase de aversión. Pero al comparar a los santos con los hombres fuertes, hemos de elegir individuos con el mismo nivel intelectual. El hombre fuerte sin inteligencia, homólogo en su esfera del santo poco inteligente, es el chulo de barrio, el bocazas o rufián. Ciertamente, el santo, en este nivel, posee cierta superioridad. <<

[223] Véase el capítulo anterior. <<

[224] Véase el capítulo anterior. <<

[225] Al respecto, conviene recordar al lector castellano que el autor utiliza habitualmente la versión francesa de las obras de santa Teresa de Jesús, que muestran escasas coincidencias, siquiera terminológicas, con el original de la autora que se cita, como es fácil de comprobar en *Obras completas*, texto revisado y anotado por fray Tomás de la Cruz, C. D. Burgos, 1982.

Otro tanto ocurre con los escritos de san Juan de la Cruz, para los que utiliza una edición de París impresa en 1893 y denominada *Vie et Oeuvres*, que cotejamos con la edición *canónica* del padre Crisógono de Jesús, BAC, Madrid, 1953, anteriormente citada, traduciendo literalmente del francés los fragmentos «apócrifos». (N. del T.) <<

[226] *Securus judicat orbis terrarum*, de NEWMAN, es otro ejemplo. <<

[227] «“Mesopotamia” es el ejemplo cómico. Una entrañable vieja dama alemana, que en sus tiempos había viajado un poco, decía para describirme su *Sehnsucht* que debía visitar “Filadelfia”, nombre que siempre estaba en su imaginación. Se dice que a

John Foster siempre le habían fascinado palabras singulares (como *calcedonio*) o los nombres de héroes antiguos. En cualquier momento, la palabra *ermitaño* era suficiente para extasiarlo, las palabras *bosques* y *selva* le producían las emociones más fuertes, *Foster's Life*, por RYLAND, Nueva York, 1846, p. 3. <<

[228] *The Two Voices*. En una carta a Mr. B. P. Blodd, Tennyson se expresa así: «Nunca he tenido ninguna revelación con anestésicos, pero con frecuencia he experimentado una especie de trance de vigilia —a falta de una mejor denominación—, casi desde la infancia, cuando estaba solo. Me ha sobrevenido repitiendo mi nombre en silencio hasta que de súbito, como si me liberase de la intensidad de la conciencia de individualidad, la individualidad misma parece desaparecer en un ser sin límites y no es éste un estado confuso, sino el más claro, el más seguro entre los seguros más allá de las palabras —donde la muerte era casi una imposibilidad ridícula—, y la pérdida de la personalidad parecía no extinción sino vida verdadera. Estoy avergonzado de mi pobre descripción. ¿No he dicho que este estado se sitúa más allá de las palabras?».

El profesor Tyndall, en una carta, recuerda que Tennyson decía de su condición: «Por Dios Todopoderoso; ¡no hay engaño en la cuestión! No es un éxtasis nebuloso, sino un maravilloso estado trascendente, asociado con una claridad absoluta de mente». *Memoirs of Tennyson*, II p. 473. <<

[229] *The Lancet*, 3 y 13 de julio de 1895, reimpreso como *The Cavendish Lecture, on Dreamy Mental States*, Londres, Baillière, 1895, Han sido muy discutidos últimamente por los psicólogos. Ver, por ejemplo, BERNARD-LEROY, *L'Illiusion de Fausse Reconnaissance*, París, 1898. <<

[230] *Charles Kingsley's Life*, I, p. 55, citado por INGE, *Christian Mysticism*, Londres, 1899, p. 341. <<

[231] H. F. BROWN, *J. A. Symonds, a Biography*, Londres, 1895, pp. 29-31, versión resumida. <<

[232] Crichton-Browne dice que «los centros nerviosos superiores de Symonds estaban hasta cierto punto debilitados o dañados por esos estados mentales hipnoides que tan cruelmente le atacaron». Symonds fue, sin embargo, un perfecto monstruo de eficiencia cerebral polifacética, y su crítico no da razones objetivas de ningún tipo para su extraña opinión; excepto que Symonds a veces se quejaba, como se quejan todos los hombres susceptibles y ambiciosos, de cansancio e incertidumbre respecto a la misión de su vida. <<

[233] ¿Qué lector de Hegel puede dudar de que ese sentido de un Ser perfecto, que absorbe todo aquello que no es él mismo, que dominó por entero toda su filosofía, fue el resultado de la influencia de «humores místicos» como éste, subliminales en la mayoría de las personas? La noción es totalmente característica del citado místico, y el *Aufgabe* de articularlo se impone en el intelecto de Hegel seguramente por un sentimiento místico. <<

[234] Benjamin PAUL BLOOO, *The Anaesthetic Revelation and The Gist of Philosophy*, Amsterdam, Nueva York, 1874, pp. 35-36. Blood ha hecho diversos intentos de esbozar la revelación anestésica en folleto de rara distinción literaria, impresos privadamente y distribuidos por él en Amsterdam. Xenos Clark, un filósofo que murió joven en Amherst, en los años ochenta, muy llorado por quienes le conocieron, también se impresionó con la revelación. En una ocasión me escribió: «En primer lugar, Blood y yo estamos de acuerdo en que la revelación es, de ser algo, no emocional. Es totalmente insípida, como dice Blood, “la única, sola y suficiente percepción de por qué, o por qué no, el presente es empujado hacía el pasado y absorbido por el vacío del futuro. Su inexorabilidad desafía todos los intentos por detenerlo o describirlo; es todo prioridad y presuposición, y toda cuestión es, por lo que a ello se refiere, siempre demasiado tardía. Es una *ini-*

ciación del pasado". El secreto sería la fórmula por la que el "ahora" continúa exfoliándose y sin embargo nunca se agota. ¿Qué es, en realidad, lo que mantiene a la existencia en proceso de exfoliación? El ser formal de cualquier cosa, su definición lógica, es estática. Por mera lógica, cada cuestión contiene su propia respuesta; nosotros simplemente llenamos el agujero con los residuos que hemos excavado. ¿Por qué dos y dos son cuatro? Porque, de hecho, 4 es dos veces 2. La lógica, así, no encuentra propulsión en la vida, sólo un impulso. Pero la revelación añade: funciona porque es *y era* un estímulo fundamental; en la revelación caminas alrededor de ti mismo. La filosofía ordinaria es como un perro en pos de su propia cola; cuanto más la persigue, más lejos debe ir, y su nariz nunca atrapa sus talones porque siempre están más adelante. Así, el presente es ya un resultado inevitable y siempre es demasiado tarde para entenderlo. Pero en el momento de la recuperación de la anestesia, justo entonces, *antes de retornar a la vida*, captó, por decirlo así, un retazo de mis talones, un fuego del proceso eterno en el momento de comenzar. La verdad es que hacemos un viaje que ya había terminado antes de que saliésemos, y el fin de la filosofía ya se ha alcanzado no cuando llegamos a, sino cuando quedamos en nuestro destino (estando ya allí) —cosa que puede suceder incluso en esta vida cuando dejamos de hacer preguntas. Esto es así porque contemplamos la cara de la revelación con gozo, nos asegura que siempre llegaremos medio segundo más tarde, y nada más. "Podríais besar vuestros labios y disfrutar solos —nos dice— si conocierais el truco. Sería perfectamente fácil si permaneciesen allí mientras vosotros dabais una vuelta a su alrededor. ¿Por qué no lo intentáis de alguna manera?"».

Los lectores de mentalidad dialéctica reconocen como familiar la región del pensamiento de la que habla Clark. En su último folleto, *Tennyson's Trances and the Anaesthetic Revelations*, Blood describe su valor para la vida de la siguiente manera:

«La Revelación Anestésica constituye la iniciación del Hombre en el Misterio Inmemorial del Secreto Abierto del Ser, revelado como el Vértice inevitable de la Continuidad. Inevitable es la palabra; su causa es inherente: no es por amor ni odio, ni por pena o alegría, ni por bien ni por mal. No conoce fin, principio ni propósito determinado [...].

»No proporciona ninguna particularidad de la multiplicidad y la variedad de las cosas, pero llena la percepción de lo histórico y sagrado con una iluminación secular e íntimamente personal de la naturaleza y el motivo último de la existencia, que entonces parece reminiscente como si hubiese aparecido o aparecerá propósito determinado [...].

»Aunque al principio sorprende por su solemnidad, se vuelve algo que no tiene nada de especial —tan anticuada y tan parecida a los proverbios que inspiran alegría más bien que temor— y proporciona una sensación de seguridad por cómo se identifica con lo primigenio y universal. Pero ninguna palabra puede expresar la certeza que suministra al paciente de estar verificando la sorpresa adámica primordial de la vida.

»La repetición de la experiencia siempre resulta igual, como si no pudiese ser de ninguna otra manera. El sujeto recupera su conciencia normal para recordar solo parcial e irregularmente lo que ha ocurrido y para intentar formular su significación misteriosa, con sólo este pensamiento consolador: que ha conocido la verdad más antigua y que ha terminado con las teorías humanas sobre el origen, el significado o el destino de la raza, está más allá de la instrucción sobre "cosas espirituales".

»La moraleja es de seguridad primordial: el Reino está en nosotros. Todos los días son el día del juicio, pero no puede existir ningún propósito climatérico de eternidad ni ningún esquema de conjunto. El astrónomo reduce la colección desconcertante de cifras incrementando la unidad de medida: así podemos redu-

cir la gran multiplicidad de las cosas a la unidad por la que cada una permanece.

»Éste ha sido mi soporte moral desde que conocí todo esto; en la primera mención impresa que hice declaraba: "El mundo ya no es ese terror ajeno que me habían enseñado. Despreciando las almenas ennegrecidas de nubes donde hace poco los truenos de Jehová retumbaron, mi gaviota gris levantó su vuelo hacia el atardecer y avizora las oscuras leguas sin miedo".

»Y ahora, veintisiete años después de esta experiencia, el ala es más gris pero el ojo todavía no conoce el miedo mientras redacto y recapitulo aquella declaración. Sé —por lo menos he conocido — el significado de la existencia: el corazón sano del universo —a la vez maravilla y seguridad del alma— para el cual el discurso de la razón no tiene ningún otro nombre que Revelación Anestética». He resumido considerablemente la cita. <<

[235] *Op. cit.*, pp. 78-80, resumido. Añado, también resumida, otra revelación anestésica interesante que me comunica un amigo de Inglaterra. El sujeto, una mujer bien dotada, tomó éter para una operación quirúrgica.

«Me preguntaba si estaba siendo torturada en la prisión y por qué recordaba que había oído decir que la gente "aprende del sufrimiento", y en vista de lo que estaba sintiendo, lo inadecuado de este dicho me chocó tanto que dije en voz alta "sufrir *es* aprender".

»Con esto volví a quedar inconsciente y mi último sueño precedió inmediatamente a mi vuelta en mí. Sólo duró unos cuantos segundos y fue máximamente vívido y real, aunque en palabras puede que no quede claro.

»Un gran Ser o poder cruza el cielo con los pies en una especie de luz, como una rueda en un rail, y éste era su camino. La luz estaba compuesta por los espíritus innumerables cercanos los unos a los otros, siendo yo uno de ellos. Se movía en línea recta

y cada parte de la línea o fulgor le repetía en su corta existencia consciente que había de avanzar; parecíame estar a los pies de Dios y pensé que Él estaba quebrantando su propia vida por mi dolor. Vi entonces que lo que estaba intentando hacer, con todas sus fuerzas, era *cambiar* su curso, torcer la línea de luz a la que estaba ligado en la dirección que él deseaba. Sentí mi inflexíblildad y mi impotencia y supe que lo conseguiría. Me trastornó por medio de mi herida, hiriéndome más de lo que habla sufrido en mi vida y en el punto más agudo; cuando él pasó *vi* claro. Comprendí en un momento cosas que ahora he olvidado, cosas que nadie podría recordar en su sano juicio. El ángulo era obtuso, y recuerdo que, al despertar, pensé que si lo hubiese hecho recto o agudo yo habría sufrido más y "visto" todavía más, y que probablemente habría muerto.

»Él se fue y yo retorné a mí, en aquel momento toda mi vida pasó delante de mí, incluida cada pequeña pena insignificante, y las *comprendí* todas. *Esto* era lo que todo ello significaba, *ésta* era la obra que todo contribuía a hacer; no vi el propósito de Dios, sólo su intención y su absoluta implacabilidad respecto a sus medios. No pensaba en él más de lo que un hombre piensa sobre si le herirá el corcho cuando abre una botella de vino, o un cartucho cuando dispara. Así y todo, al despertar, mi primer sentimiento fue, con lágrimas, *"Domine non sum digna"*, porque habla sido elevada a una posición para la que me sentía demasiado pequeña. Me di cuenta de que en aquella media hora bajo la influencia del éter había servido a Dios más concreta y puramente que nunca antes en mi vida, o de lo que yo sería capaz de desear. Yo era el medio para que nuestro Señor se expresara, no sé qué ni a quién, y todo esto en la exacta medida de mi capacidad de sufrimiento.

»Mientras volvía a la conciencia, me pregunté por qué, habiendo caminado tan adentro no había percibido nada de lo que los santos llaman el amor de Dios, sólo su implacabilidad. En-

tonces escuché una respuesta: “Conocimiento y Amor son Uno, y la *medida* es el sufrimiento”. Reproduzco las palabras tal como las percibí. Volví finalmente en mí (a lo que parecía un mundo de sueños comparado con la realidad que abandonaba) y vi que lo que podía ser llamado la “causa” de mi experiencia era una sencilla operación con éter insuficiente, en un lecho junto a la ventana, una ventana cualquiera de ciudad en una calle de ciudad cualquiera. Si hubiese de formular algunas cosas que entreví en aquel momento, más o menos diría:

»La necesidad eterna del sufrimiento y su dependencia eterna. La naturaleza velada e incomunicable de los peores sufrimientos; la pasividad del genio que como es esencialmente instrumental e indefenso, reflejo, ha de hacer lo que hace. La imposibilidad de descubrir nada sin pagar su precio; finalmente, el exceso de lo que el “profeta” o genio paciente paga sobre lo que obtiene. (Como quien se mata trabajando por ganar lo suficiente para salvar a un distrito de morir de hambre, y justo cuando regresa tambaleante, moribundo y satisfecho, llevando dinero para comprar grano, Dios se lo quita y sólo le deja *una* moneda, diciendo: “Les darás eso, eso es todo lo que has ganado para ellos. El resto es para Mí”). También percibí, de manera que nunca podré olvidar, el exceso de lo que vemos sobre lo que podemos demostrar.

»¡Y así sucesivamente! Estas cosas pueden parecernos mentiras o trivialidades, pero para mí constituyen verdades oscuras y el poder de traducirlas a palabras como éstas se me dio en un sueño de éter». <<

[236] *In Tune with the Infinite*, p. 137. <<

[237] El dios mayor puede tragarse al más pequeño. Tomo la cita de la colección de manuscritos de Starbuck:

«Nunca perdí la conciencia de la presencia de Dios hasta que estuve al pie de las cataratas de Horseshoe, Niágara. Entonces la perdí ante la inmensidad de lo que veía. También me perdí yo

mismo, sintiendo que era un átomo demasiado pequeño para que Dios me percibiese».

Añado otro caso similar, también de la colección de Starbuck.

«En aquel tiempo, la conciencia de la proximidad de Dios vino a mí varias veces. Digo Dios para describir lo que no se puede describir. Una presencia, diría, sin embargo, es palabra demasiado sugerente, y los momentos de los que hablo no contenían la conciencia de una personalidad, pero algo en mí me hacía sentir parte de algo más grande que yo, que me controlaba a su vez. Me sentía uno con la yerba, los árboles, los pájaros, los insectos, con la Naturaleza toda. Estaba exultante por el simple hecho de la existencia, de ser una parte de todo aquello —la suave lluvia, las sombras de las nubes, los troncos de los árboles, etc. En los años que siguieron, esos momentos continuaron apareciendo, pero los buscaba constantemente. Conocía tan bien la satisfacción de abandonarse en una percepción de poder y amor supremo, que me sentía infeliz de que la percepción no fuese constante». Los casos citados en la tercera conferencia son todavía ejemplos mejores. En su ensayo *The Loss of Personality*, publicado en *The Atlantic Monthly* (vol. LXXX, p. 195). Ethel D. PUFFER explica que la desaparición del sentido del yo y la sensación de unión inmediata con el objeto se debe a la pérdida en esas experiencias, de los ajustes motores que normalmente median entre el fondo constante de la conciencia (que es el Yo) y el objeto en primer plano, sea el que fuere. He de remitir al lector al artículo altamente instructivo, que me parece ilumina las variedades psicológicas, aunque fracasa en lo que respecta al éxtasis o al valor de la revelación de la experiencia para el individuo en cuestión. <<

[238] *Op. cit.* I, pp. 43-44. <<

[239] *Memoiren einer Idealistin*, 5a. ed., 1900, III, p. 116. Durante muchos años fue incapaz de rezar, debido a creencias materialistas. <<

[240] En otro lugar, Whitman expresa de una manera más serena lo que probablemente fue una percepción mística crónica: «Hay —escribe— aparte del simple intelecto, en la configuración de cada identidad humana superior, un algo maravilloso que se da cuenta perfecta, sin argumentos, a menudo incluso sin lo que se llama educación (aunque yo lo considero el fin y el punto culminante de toda educación que merezca tal nombre), de una intuición del equilibrio absoluto, en el tiempo y en el espacio, de la totalidad de esta multiplicidad, de esta orgía de disparates e inconcebible forjadora de creencias e inestabilidad general que llamamos *el mundo*. Una visión del alma de la clave divina y trama oculta que sostiene todo el cúmulo de cosas, toda la historia en el tiempo y todos los acontecimientos, sean triviales o trascendentales, como un perro sujeto por la mano del cazador. De esta visión del alma y raíz fundamental para la mente, el mejor optimismo sólo explica la superficie». Whitman acusa a Carlyle de carecer de esta percepción. *Specimen Days and Collect*, Filadelfia, 1882, p. 174. <<

[241] *My Quest for God*, Londres, 1897, pp. 268-269, versión resumida. <<

[242] *Op cit*., pp. 256-257, Versión resumida. <<

[243] *Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind*, Filedelfia, 1901, p. 2. <<

[244] *Loc. cit*., pp. 7-8. Mi cita sigue el folleto impreso privadamente que precedió a la obra más conocida del doctor Bucke y difiere literalmente un poco del último texto. <<

[245] Las citas son de VIVEKANANDA, *Raja Yoga*, Londres, 1896. La más completa fuente de información sobre el yoga es la obra

que tradujo Vihari Lala Mitra, *Yoga Vasista Maha Ramayana*. 4 vols., Calcuta, 1891-1899. <<

[246] Un testigo europeo, después de comparar cuidadosamente los resultados del yoga con aquellos que los estados hipnóticos o fantásticos pueden producir artificialmente, dice: «Hace de sus verdaderos discípulos hombres buenos, sanos y felices [...]. Por el dominio que el yogui alcanza de sus pensamientos y de su cuerpo, se convierte en un "carácter". Por la sujeción de sus impulsos y propensiones a su voluntad y la fijación de ésta en el ideal de bondad, llega a ser una "personalidad" que los otros no pueden perturbar, y es casi lo opuesto de lo que nosotros imaginamos que ha de ser un "médium" o un "sujeto hipnotizante"». Karl KELLMER, *Yoga: Eine Skizze*, Munich, 1986, p. 21. <<

[247] Sigo el relato de C. F. KOEPPEN, *Die Religion des Buddha*, Berlín, 1857, I, p. 585, y II. <<

[248] Para un relato completo, véase B. MACDONALD, *The Life of Al-Ghazzadi, y Journal of the American Orientat Society*, 1899, vol. XX, p. 71. <<

[249] A. SCHMÖLDERS, *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes*, París, 1842, pp. 54-68, versión resumida. <<

[250] *La Christliche Mystik* de GÖRRES ofrece un relato completo de los hechos. También lo hace *Mystique Divine*, de RIBERT, 2 vols., París, 1890. *Mystica Theologia*, de VALLGORNERA, 2 vols., Turín, 1890, es todavía la obra más metódica y moderna. <<

[251] M. RÉCÉJAC, en un volumen reciente, las considera esenciales. Define el misticismo como «la tendencia a estar moralmente cerca de lo Absoluto, *con la ayuda de símbolos*». Véase su *Fondements de la Connaissance Mystique*, París, 1897, p. 66. Pero hay condiciones indudablemente místicas en las que los símbolos sensitivos no tienen función alguna. <<

[252] San Juan de la Cruz, *La noche oscura del alma*, libro II, cap. XVII, en *Vie et Oeuvres*, 3a. ed., París, 1893, III, pp. 428-432. El capitulo XI del libro II, «Subida al monte Carmelo», se dedica a mostrar el carácter nocivo para la vida mística del uso de imágenes sensibles. <<

[253] En particular omito la mención a las alucinaciones visuales y auditivas, a los automatismos verbales y gráficos y maravillas tales como la "levitación", la estigmatización y la curación de enfermedades. Estos fenómenos, que los místicos frecuentemente han presentado (o se pretende que lo han hecho), no tienen significado místico esencial, ya que se dan sin conciencia de iluminación cuando ocurren, como a menudo sucede, en personas que tienen bien poco de místicas. <<

[254] *Castillo interior. Morada quinta*, cap. I en *Oeuvres*, trad. de Bouix, III, pp. 421-424. <<

[255] BARTOLI-MICHEL, *Vie de Saint Ignace de Loyola*, I, pp. 34-36. Otros tuvieron iluminaciones sobre el mundo creado, por ejemplo Jakob Böhme. Cuando tenía veinticinco años aparecía circundado de luz divina y colmado de conocimiento celestial, de suerte que saliendo a los campos, sentado en un prado en Görlitz, observaba las hierbas y plantas, con su luz interior veía su esencia, usos y propiedades que le eran descubiertas mediante sus líneas, número y características. De un período posterior de experiencia escribe: «En un cuarto de hora vi y conocí más que si hubiese pasado muchos años en la Universidad. A través de la sabiduría divina vi y conocí el ser de todas las cosas, el Abismo y la eterna generación de la Santísima Trinidad, la descendencia y el origen del mundo y de todas las criaturas. Vi y conocí en mí mismo los tres mundos, el mundo externo y visible que es una procreación o nacimiento de los mundos interno y espiritual; y vi y conocí toda la esencia creadora en el bien y en el mal y la existencia y también parir a la fructífera matriz de la eternidad

[…]. De manera que no sólo quedé maravillado, sino que también disfruté mucho, aunque difícilmente podía aprehenderlo con mi exterioridad humana y explicarlo con la pluma. Tuve una visión clara del universo como un caos donde todas las cosas permanecían yacientes y envueltas, pero me era imposible explicarlo», *Jacob Boehrmen's Theosophic Philosophy*, etc., por Edward TAYLOR, Londres, 1691, pp. 425-427, versión resumida. También George Fox: «Había llegado al estado de Adán antes de la caída. La creación se me reveló y se me mostró cómo a todas las cosas se les daba un nombre según su naturaleza y virtud». *Journal*, Filadelfia, sin fecha, p. 69. La «clarividencia contemporánea abunda en revelaciones similares». Por ejemplo, las cosmogonías de Jackson Davis o determinadas experiencias relatadas en *Reminiscences and Memoires of Henry Thomas Butterworth*, Líbano (Ohio), 1886. <<

[256] *Vie*, pp. 581-592. <<

[257] *Loc. cit*., p. 574. <<

[258] Santa Teresa distingue entre el dolor en el que el cuerpo participa y el dolor puramente espiritual (*Castillo interior. Sexta morada*, cap. XI). En lo que respeta a la parte corporal de estos gozos celestiales, habla de cómo «penetran en la médula de los huesos mientras que los placeres terrenales sólo afectan a la superficie de los sentidos. Pienso —añade— que ésta es una descripción justa y no puede hacerlo mejor», *Quinta morada*, cap. I. <<

[259] *Vie*, p. 198. <<

[260] *Oeuvres*, II, p. 320. <<

[261] Citado antes, en el capítulo correspondiente. <<

[262] *Vie*, pp. 200, 229, 231-233, 243. <<

[263] Traducción de Müller, parte II, p. 180. <<

[264] Traducción de T. Davidson en «Journal of Speculativa Philosophy», 1893, vol. XXII, p. 399. <<

[265] *«Deus propter excellentiam nom immerito Nihil vocatur»*. Scoto Erigena, citado por Andrew SETH: *Two Lectures on Theism*, Nueva York, 1897, p. 55. <<

[266] J. ROYCE, *Studies in Good and Evil*, p. 282. <<

[267] Jakob BÖHME, *Dialogues on the Supersensual Life*, traducida por Bernard Hollan, Londres, 1901, p. 48. <<

[268] *Cherubinischer Wandersmann*, estrofa 25. <<

[269] *Ob. cit*., pp. 42-74, versión resumida. <<

[270] Tomo esta expresión mística de felicidad por la presencia de Dios de un libro francés: «Jesús vino a morar en mi corazón. No es tanto un convivir, una asociación, como una especie de fusión. ¡Oh nueva y bendita vida!, vida que cada día se torna más luminosa [...]. La pared de enfrente, oscura hace un momento, es espléndida en esta hora porque el sol brilla sobre ella. Donde sus rayos caen, iluminan una apoteosis de gloria, la más pequeña mota del cristal sin brillo, cada grano de arena emite fuego, de tal manera que en mi corazón se entona una canción de triunfo porque el Señor está allí. Mis días se suceden uno tras otro, ayer un cielo azul, hoy un sol nublado, una noche llena de sueños extraños, pero tan pronto como los ojos se abren y vuelvo a ser consciente y parece que la vida comienza de nuevo, siempre aparece la misma figura ante mí, siempre la misma presencia llenando mi corazón [...]. Antes el día estaba apagado por la ausencia del Señor. Me despertaba invadido por todo tipo de impresiones tristes y no lo encontraba en mi camino. Hoy está conmigo y la ligera nubosidad que cubre a las cosas no es un obstáculo para mi comunicación con Él. Siento la presión de su mano, siento algo más que me llena de alegría serena, ¿osaré decirlo? Sí, ya que es la verdadera expresión de lo que experimento. El Espíritu Santo no sólo me visita, no es sólo una aparición deslumbrante que de un momento a otro puede abrir sus alas y dejarme en mi noche, es un habitar permanente. Sólo puede irse si

me lleva consigo. Aún más, no es otro que yo mismo: es uno conmigo. No es una yuxtaposición, es una penetración, una profunda modificación de mi naturaleza, un modo nuevo de ser». Citado del manuscrito «de un hombre anciano», de Wilfred MONOD: *Il vit, six méditations sur le mystère chrétien*, pp. 280-283. <<

[271] Compárese con M. MAETERLINCK, *L'Ornement des Noces espirituelles de Ruysbroeck*, 1891, Introducción, p. XIX. <<

[272] *Upanishads*, traducción de Müller, II, pp. 17, 334. <<

[273] SCHMÖLDERS, ya citado, p. 210. <<

[274] *Enneadas*, traducción de Bouillier, París, 1861, III, p. 561. Véanse las pp. 473-477 y el volumen I, p. 27. <<

[275] *Autobiography*, pp. 309-310. <<

[276] Ya citado, estrofa 10ª. <<

[277] H. P. BLAVATSKY , *The Voice of the Silence*… <<

[278] SWINBURNE, «On the Verge», en *A Mindsummer Vacation*. <<

[279] Compárense los resúmenes del doctor Brucke, citados anteriormente. <<

[280] Un intento muy serio de mediar entre la región mística y la vida discursiva me encuentra en un artículo sobre el *Motor inmóvil de Aristóteles* de F. C. S. SCHILLER, en «Mind», vol. IX, 1900. <<

[281] Prescindo de estados más débiles, y aquellos casos que llenan los libros en los que el director (pero no el sujeto en cuestión) queda en la duda de si la experiencia no puede proceder del demonio. <<

[282] Ejemplo: John Nelson escribe de su encarcelamiento por predicar el metetodismo: «Mi alma era un jardín regado, y podía cantar alabanzas a Dios todo el día ya que Él convirtió mi cautividad en alegría, y me dio reposo sobre los duros tablones como

si durmiese sobre un lecho de plumas. Ahora podía decir: “El servicio a Dios es la libertad perfecta”, y rogaba a Él para que mis enemigos bebiesen en el mismo río de paz que mi Dios me otorgaba con tanta generosidad». *Journal*, Londres, sin fecha, p. 172. <<

[283] Ruysbroeck, en la obra que ha traducido Maeterlinck, tiene un capítulo contra el antinomismo de los discípulos. El libro de H. Delacroix (*Essai sur la Mysticisme Spéculatif en Allemagne au XIVème siècle*, París, 1900) está lleno de material antinómico. Véase también A. Jundt, *Les Amis de Dieu au XIVème siècle, These de Strasbourg*, 1879. <<

[284] Compárese con Paul Ruosselot, *Les Mystiques Espagnols*, París, 1869, cap. xii. <<

[285] Véase *Towards Democracy*, de Carpenter, especialmente las partes últimas, y la espléndida y maravillosa rapsodia mística de Jefferies, *The Story of My Heart*. <<

[286] En el capítulo i del libro ii de su obra *Degeneration*, Max Nordau intenta analizar todo misticismo exponiendo la debilidad de las formas inferiores. Misticismo significa para él cualquier percepción repentina del significado oculto de las cosas. Explica esta percepción por las abundantes asociaciones incompletas que las experiencias pueden originar en cerebros degenerados. Esto da al que tiene la experiencia una sensación vaga y dilatada de ir más lejos, aunque no despierten ninguna consecuencia útil o definida en su pensamiento. La explicación es plausible para algunos tipos de sensaciones de significado. Otros alienistas (Wernike, por ejemplo, en *Grundriss der Psychiatrie*, Theil II, Leipzig, 1896) han explicado las condiciones «paranoicas» como un defecto del sistema asociativo. Pero los más altos vuelos místicos, con su obstinación y vivacidad, seguramente no son producto de tales condiciones meramente negativas. Parece mucho más razonable adscribirlas a incursiones de la vida sub-

consciente, de cuya correlativa actividad cerebral, sin embargo, no conocemos nada. <<

[287] Ellos algunas veces añaden *audita et visa* relativas a los hechos, pero como por lo general son interpretados como transmundanos, no provocan ninguna alteración de los datos de los sentidos. <<

[288] *Cf.* las Conferencias Gifford del profesor W. Wallace, en *Lectures and Essays*, 1898, pp. 17 y ss. <<

[289] *Op. cit.*, p. 174, resumido. <<

[290] *Ibid.* p. 186, resumiendo y en cursiva. <<

[291] *Discourses*, II, § 7. <<

[292] En cuanto al carácter secundario de las construcciones intelectuales y a la primacía del sentimiento y del instinto como fundamento de las creencias religiosas, véase la sorprendente obra de H. Fielding, *The Hearts of Men*, Londres, 1902, que llegó a mis manos después de haber escrito mi texto. «Los credos —dice el autor— son la gramática de la religión; son a la religión lo que la gramática es al habla. Las palabras son la expresión de nuestros deseos, la gramática es la teoría que se forma después. El habla nunca proviene de la gramática, sino al revés. A medida que el habla progresa y cambia por causas desconocidas, la gramática ha de seguirle» (p. 313). Todo el libro, que se mantiene muy cenca de los hechos concretos, es poco más que una ampliación en este texto. <<

[293] Por motivos de comodidad sigo el orden del *Lehrbuch der Philosophie*, de A. Stöckl, 5te Auflage, Mainz, 1881, Band II. La *Natural Theology*, de B. Boedder, Londres, 1891, es un manual práctico inglés católico, pero teólogos protestantes como C. Hodge presentan una doctrina casi idéntica. C. Hodge: *Systematics Theology*, Nueva York, 1873, o también A. H. Strongs: *Systematic Theology*, 5a. ed., Nueva York, 1896. <<

[294] No hemos de olvidar que cualquier forma de desorden en el mundo puede, merced al argumento del proyecto divino, sugerir un Dios para este tipo de desorden. La verdad es que cualquier estado de cosas que se nombre es lógicamente susceptible de interpretación teleológica. Por ejemplo, las ruinas del terremoto de Lisboa: toda la historia pasada habla de estar programada para traer, en la plenitud del momento justo, aquella particu-

lar disposición de escombros, de muebles destrozados y de cuerpos un día vivos. Y lo mismo para cualquier otra disposición, buena o mala, que pueda considerarse de hecho como resultado de condiciones previas. Para evitar estas consecuencias pesimistas y salvar a su diseñador benéfico, el argumento del proyecto divino invoca adecuadamente otros dos principios que actúan restrictivamente. El primero es físico: las fuerzas de la naturaleza tienden, por decisión propia, sólo a la destrucción y al desorden, a acumular ruinas, no a la arquitectura. Este principio, aunque a primera vista plausible, parece ser, a la luz de la biología reciente, cada vez más improbable. El segundo principio es de interpretación antropomórfica. Ninguna disposición que para *nosotros* es de desorden, puede haber sido en absoluto un objeto de proyecto. Este principio es, por supuesto, una mera asunción gratuita del teísmo antropomórfico.

Cuando se mira al mundo sin una tendencia teológica concreta, se ve que el orden y el desorden, tal como los reconocemos, son invenciones puramente humanas. Nos interesamos por determinados tipos de disposiciones utilitarias, estéticas o morales; tanto nos interesamos que, cuando las encontramos realizadas, el hecho nos llama fuertemente la atención. El resultado es que abordamos selectivamente el contenido del mundo. Está lleno de desorden según nuestro punto de vista, pero el orden es la única cosa que nos interesa y vamos en su busca, y eligiendo hábilmente siempre puede encontrarse algún tipo de disposición de orden en medio de cualquier caos. Si yo echase mil alubias sobre una mesa, eliminando una buena cantidad sin duda podría dejar el resto en cualquier forma geométrica que me dijerais, y entonces cabria decir que esa forma era la cosa prefigurada antes y que las otras alubias eran simplemente material irrelevante y de relleno. Nuestros tratos con la naturaleza son como éste. La naturaleza es un *plenum* vasto donde nuestra atención dibuja líneas caprichosas en innumerables direcciones. Contamos y ponemos nombre a

todo lo que esté sobre las líneas que trazamos, y lo restante y las líneas no trazadas no son ni cuantificadas ni nombradas. En realidad hay muchas más cosas «inadaptadas», una en relación a otras, en este mundo que cosas «adaptadas», muchas más cosas con relaciones irregulares que cosas con relaciones regulares entre sí. Pero buscamos la clase de cosas regulares, exclusivamente, y la descubrimos y conservamos ingeniosamente en nuestra memoria. Se acumula con otras clases regulares, hasta que la colección de todas llena nuestras enciclopedias. Sin embargo, mientras tanto, entre y alrededor de ellas hay un caos infinito y anónimo de objetos en los que nadie ha pensado nunca; de relaciones que nunca han llamado nuestra atención, los hechos de orden de los que parte el argumento físico-teológico son así fácilmente susceptibles de ser interpretados como productos humanos arbitrarios. Siempre que éste sea el caso, aunque no haya ningún argumento contra la existencia de Dios, se sigue que el argumento a favor de Dios no constituirá una prueba contundente de su existencia. Sólo será convincente para quienes ya creen en él por otros argumentos. <<

[295] Para los escolásticos, la *facultas appetendi* abarca el sentimiento, el deseo y la voluntad. <<

[296] *Op. cit., Discourses*, III § 7. <<

[297] En un articulo (*Cómo hacer nuestras ideas claras*) de «Popular Science Monthly» de enero de 1878, vol. XII, p 286. <<

[298] Para el pragmatismo, el atributo más importante de Dios es su justicia punitiva. Pero ¿quién, en el actual estado de jurisprudencia teológica sobre este punto, se atreverá a sostener que el fuego del infierno o su equivalente de alguna forma está demostrado por la lógica pura? La propia teología ha basado ampliamente su doctrina en la revelación y, al discutirla, ha tendido progresivamente a sustituir las ideas convencionales del derecho criminal por principios de razón *a priori*. Pero la noción de que

este universo glorioso, con vientos y planetas, con cielo plácido y plano, habría sido diseñado y tiene sus vigas y travesaños instalados en el derecho penal, es increíble para nuestra imaginación moderna. Escuchar tales argumentaciones debilita la religión. <<

[299] John CAIRD: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Londres y Nueva York, 1880, p. 243-250 y 291-299, muy resumido. <<

[300] A. C. FRASER: *Philosophy of Theism*, 2a. ed., Edimburgo y Londres, 1899, especialmente parte II, caps. VII y VIII; A. SELH [PRINGLE-PATTINSON]: *Hegelianism and Personality, ibid*, 1890.

Los argumentos más persuasivos a favor de un alma individual concreta del mundo de los que tengo conocimiento son los de mi colega Josiah ROYCE, en su *Religious Aspect of Philosophy*, Boston, 1885; *Conception of God*, Nueva York y Londres, 1897, y más tarde en sus conferencias Gifford de Aberdeen, *The World and the Individual*, 2 vols., Nueva York y Londres, 1901-1902. Sin duda, a algunos de mis lectores les parecerá que me evado del deber filosófico que me impone mi tesis en esta conferencia, ya que ni tan siquiera intento enfrentarme de forma articulada con los argumentos del profesor Royce. Admito la evasión momentánea. En estas conferencias, que están establecidas sobre un molde popular, me pareció que no había espacio para la discusión metafísica sutil y que para propósitos tácticos era suficiente, siendo el debate filosófico el que es (es decir, que la religión puede transformarse en una ciencia universalmente convincente), señalar el hecho de que ninguna filosofía religiosa ha convencido a la masa de pensadores. Mientras tanto, permitidme decir que espero que este volumen sea seguido por otro, si se me alcanza escribirlo, en el que no sólo los argumentos del profesor Royce, sino otros a favor del monismo absoluto sean considerados con toda la plenitud técnica que su gran importancia reclama. Ahora me

resigno a permanecer pasivo ante el reproche de superficialidad. <<

[301] «Idea of a University», *Discourses*, III, § 7. <<

[302] La imaginación de Newman anhelaba tan innatamente un sistema eclesiástico que puede escribir: «Desde la edad de quince años el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión; no conozco ninguna otra religión. No puedo hacerme a la idea de ningún otro tipo de religión». Y de nuevo, cuando habla de si mismo a la edad de treinta años, escribe: «Me gustaba actuar como si estuviera delante de mi obispo, como bajo la mirada de Dios». *Apología*, 1897, pp. 48, 50. <<

[303] La diferencia intelectual es bastante similar en importancia práctica a la análoga diferencia de carácter. Vimos, al hablar de santidad, cómo algunos caracteres se resienten de la confusión y han de vivir en estado de pureza, regularidad y simplicidad. Para otros, por el contrario, la sobreabundancia, el exceso de tensión, la propia estimación y otras relaciones superficiales son indispensables. Hay hombres que sufrirían un sincope si pagaseis todas sus deudas, lograseis mantener todos los compromisos, contestaseis sus cartas, aligeraseis sus problemas y cumplieseis sus obligaciones, hasta que sólo queda una mesa limpia, ante sus ojos, sin nada que interfiriera su realización inmediata. Un día tan libre y sorprendentemente desnudo sería para ellos espantoso. Lo mismo pasa con la comodidad, la elegancia, las muestras de afecto, los reconocimientos sociales —algunos de nosotros necesitamos un buen número de estas cosas que a otros les parecerían un conjunto de mentiras y sofisticación. <<

[304] En *Lectures on Justification*, de NEWMAN, particularmente en la conferencia VIII, § 6, hay un fragmento espléndido expresivo de esta manera estética de sentir el esquema cristiano. Lamentablemente es demasiado largo para citarlo. <<

[305] Compárese la informalidad del protestantismo, donde «el dócil amante del bien», sólo con su Dios, visita a los enfermos, etc., con el elaborado «negocio» que se establece en la devoción católica, y que comporta el estimulo social de otros asuntos más complejos. Una mujer católica de mentalidad mundana puede llegar a ser una visitadora de enfermos, en principio puramente por coquetería, por su confesor y director espiritual, por unos «méritos» que se acumulan, por sus santos protectores, por una relación privilegiada con el Todopoderoso, llamando Su atención como una *dévote* profesional, por sus «ejercicios» determinados y Su *pose* social decididamente reconocida en la organización. <<

[306] *Cf*. cap. citado. <<

[307] Una discusión más completa sobre la confesión se encuentra en la excelente obra de Frank GRANGER, *The Soul of a Christian*, Londres, 1900, cap. XII. <<

[308] Ejemplo: «El pastor de Sudbury, que asistía a la conferencia del jueves en Boston, oyó que el clérigo oficiante rogaba para que lloviese, cuando el servicio terminó, se dirigió al peticionario y dijo: "Vosotros, pastores de Boston, tan pronto como un tulipán se mustia en vuestra ventana, vais a la iglesia y rogáis para que llueva hasta que Concord y Sudbury quedan inundadas"». R. W. EMERSON, *Lectures and Biographical Sketches*, p. 363. <<

[309] Auguste SABATIER: *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, 2a. ed., 1897, pp. 24-26, resumido. <<

[310] Mi referencia para estas estadísticas es la pequeña obra de Frederick G. WARNE sobre Müller, Nueva York, 1898. <<

[311] *The Life of Trust: Being a Narrative of the Lord's Dealings with George Müller*, new American edition, Nueva York, Crowell, pp. 194, 219, 228. <<

[312] *Id*., p. 126. <<

[313] *Op. cit*., p. 383, resumida. <<

[314] *Id.*, p. 323. <<

[315] No resisto la tentación de citar una expresión, de un estilo todavía más primitivo de pensamiento religioso, que se encuentra en *English Garland*, de ARBER, vol. VII, p. 440. Robert Lyde y un grumete inglés, prisioneros en un barco francés en 1689, atacaron a la tripulación formada por siete hombres franceses, mataron a dos, hicieron prisioneros a los otros cinco y se devolvió el barco a puerto. Lyde describe cómo en esta proeza encontró en Dios una gran ayuda en los momentos de lucha:

«Con la ayuda de Dios resistí cuando ellos tres y otro más querían tirarme al suelo. Cuando noté que el hombre que colgaba de mi cintura era muy pesado, le dije al chico: "Da la vuelta a la bitácora y tira al suelo al hombre que está colgado a mi espalda". Y el chico le dio un golpe en la cabeza y le hizo caer [...]. Entonces busqué un pasador o cualquier otra cosa para pegarle. Como no veía nada dije: "Señor, ¿qué hago?", y al volverme a la izquierda, vi un pasador colgado; alargué el brazo derecho y lo cogí, y clavé la punta cuatro veces, un cuarto de pulgada, en el cráneo del hombre que atenazaba mi brazo izquierdo. (Uno de los franceses arrebató el pasador). Pero gracias a la maravillosa providencia del Señor, o bien cayó de su mano o bien lo lanzó, y en aquel momento Dios Todopoderoso me dio la suficiente fuerza para coger a un hombre con una sola mano y lanzarlo contra la cabeza del otro. Volviendo a buscar algo con que golpearle y no viendo nada útil, dije: "Señor, ¿qué hago ahora?", quiso Dios entonces recordarme el cuchillo que tenía en el bolsillo y a pesar de que dos de los hombres habían agarrado mi brazo derecho, el Señor Todopoderoso me dio fuerzas y puse la mano derecha en el bolsillo derecho, saqué el cuchillo y la funda [...] lo puse entre las piernas y lo desenfundé, y de un tajo corté la garganta al hombre que tenía su espalda en mi pecho, que cayó inmediatamente y casi no se movió». He resumido un poco la narración de Lyde. <<

[316] Como, por ejemplo, *In Answer to Prayer*, por el obispo de Ripon y otras, Londres, 1898: *Touching Incidents and Remarkable Answers to Prayer*, Harrisburg, Pa., 1898 (?); H. L. HASTINGS: *The Guiding Hand or Providential Direction, ilustrated by Authentic Instances*, Boston, 1898 (?). <<

[317] C. HILTY, *Glück, Dritter Theil*, 1900 pp. 92 y ss. <<

[318] James MARTINEAU, final del sermón «Help Thou Mine Belief», en *Endeavours after a Christian Life*, 2a. serie. Compárese con este pasaje el fragmento de VOYSEY, en el capítulo anterior y los de PASCAL y Madame GUYON en los que preceden. <<

[319] «Dios mío —escribió Epicteto—, cualquier cosa de la creación es suficiente para demostrar la Divina Providencia a un espíritu humilde y agradecido. La simple posibilidad de obtener leche de la hierba, queso de la leche y lana de las pieles, ¿quién lo estableció y propuso? Tanto si roturamos como si aramos o comemos, ¿no hemos de entonar este himno a Dios? Dios es grande, porque nos ha provisto de estos instrumentos para labrar la tierra; grande es Dios, porque nos ha dado manos e instrumentos para la digestión, porque nos ha dado el crecer insensiblemente y respirar cuando dormimos. Estas cosas las habríamos de celebrar siempre [...]. Pero porque la mayoría de vosotros sois ciegos e insensibles, ha de haber alguien que ocupe ese lugar y eleve, en nombre de todos esos hombres, el himno a Dios. ¿Qué otra cosa puedo hacer, viejo y cojo, sino entonar himnos a Dios? Si fuese un ruiseñor haría el papel del ruiseñor, si fuese un cisne, el papel de cisne. Pero ya que soy una criatura racional, mi deber es alabar a Dios [...]. Y os invito a que os unáis a la misma canción». *Works*, libro I, cap. XVI, traducción inglesa de Carter-Higginson. <<

[320] *Souvenirs de ma Jeunesse*, 1897, p. 122. <<

[321] *Op. cit.*, carta XXX. <<

[322] Compárese con la falta de expresión del mundo para los melancólicos. <<

[323] Véase Conferencia I, final. <<

[324] Un amigo mío, psicólogo de primera categoría, con experiencia de automatismo gráfico, me dice que la apariencia de actividad independiente en el movimiento de su brazo, cuando escribe automáticamente, es tan clara que le obliga a abandonar una teoría psicológica en la que había creído. Se trata de la teoría que afirma que no sentimos la descarga eferente de nuestros centros motrices voluntarios. Piensa que normalmente hemos de experimentar esta sensación, o *la sensación de su ausencia no sería tan sorprendente* como lo es en estas experiencias. Según lo que sé, un tipo de automatismo gráfico plenamente desarrollado es raro en la historia religiosa. Las afirmaciones, como la de Antonia Bourigon: «no hago nada aparte de dejar mi mano y mi espíritu a otro poder», indican por su contexto inspiración más que escritura automática directa. Esto sucede en algunas sectas excéntricas. El ejemplo más sorprendente es quizás el grueso volumen titulado *Oahspe, a new Bible in the Words of Jehovah and his angels ambassadors*, Boston y Londres, 1891, escrito e ilustrado automáticamente por el doctor NEWBROTH de Nueva York, que creo está, o ha estado últimamente, a la cabeza de la comunidad espiritista de Shalam en Nuevo México. El último libro escrito automáticamente que conozco es *Zertoulem's Wisdom of the Ages*, de George A. FULLER, Boston, 1901. <<

[325] W. SANDAY: *The Oracles of God*, Londres, 1892, pp. 49-56, versión resumida. <<

[326] *Op. cit.*, p. 91. Este autor también cita las formuladas por Moisés e Isaías según vemos en Éxodo, caps. III y IV, y en Isaías, cap. VI. <<

[327] Citado por Augustus CLISSOLD: *The Prophetic Spirit In Genius and Madnes*, 1870, p. 67. Clissold es swedenborgiano. El ca-

so de Swedenborg es, naturalmente, el más importante de *audita et visa*, y sirve de fundamento para la revelación religiosa. <<

[328] NOLDEKE, *Geschichte des Qorâns*, 1860, p. 16. Compárese el relato más completo en la obra de Sir William MUIR: *Life of Mahomet*, 3a. ed., 1894, cap. III. <<

[329] La teocracia mormona siempre ha sido gobernada por revelaciones directas otorgadas al presidente de la Iglesia y a sus apóstoles. De una atenta carta que me escribió en 1899 un mormón eminente, cito el siguiente fragmento:

> «Puede interesarle saber que el presidente (Mr. Snow) de la Iglesia mormona afirma haber tenido cierto número de revelaciones del cielo. Para explicar totalmente lo que son estas revelaciones, es necesario saber que nosotros, como pueblo, creemos que la Iglesia de Jesucristo ha vuelto a ser establecida por mensajeros enviados desde el cielo. Esta Iglesia tiene por cabeza un profeta, un visionario y revelador, que transmite al hombre la voluntad de Dios. La revelación es el medio por el que la voluntad de Dios es expresada directa y totalmente al hombre. Estas revelaciones se obtienen a través de sueños o en visiones de vigilia por voces sin aparición visible o por manifestaciones reales de la Presencia Santa. creemos que Dios ha venido en persona y le ha hablado a nuestro profeta y portador de la revelación». <<

[330] Por ejemplo, en los capítulos II y de nuevo en el XII. <<

[331] Desde este punto de vista, los contrastes entre la mentalidad sana y la morbosa, entre los nacidos una vez y los renacidos, de los que hablé en las conferencias anteriores (*cf.* capítulos correspondientes), apenas se plantean los antagonismos que algunos consideran. El renacido acepta la conciencia rectilínea del nacido sólo una vez como «simple moralidad» y no propiamente como religión. Se dice que un ministro ortodoxo afirmó: «El

doctor Channing fue excluido por la extraordinaria rectitud de su carácter del estadio supremo de la vida religiosa»; realmente, es cierto que la visión de la vida de los renacidos —en tanto que comporta una mayor cantidad de elemento «mal»— es la más amplia y completa porque la manera «heroica» o «solemne» en la que se les manifiesta la vida constituye una «síntesis superior» a consecuencia de la combinación entre la mentalidad sana y la morbosa. Por consiguiente, el mal no es rechazado por esos personajes en absoluto, sino que permea su más acabada alegría religiosa. Sin embargo, la conciencia final sobre la unión con la divinidad establecida para cada tipo significa lo mismo, prácticamente, para cada individuo, y ciertamente bien puede permitírseles a los individuos que la alcancen por el camino más adecuado a sus diversos temperamentos. En los casos citados en la Conferencia IV encontramos numerosos ejemplos del proceso regenerativo, siendo una cuestión de grado en este proceso la severidad de la crisis. Son también cuestiones de grado cuánto tiempo podrá continuar un hombre saboreando la conciencia del mal y cuándo sufrirá el cortocircuito liberándose de forma que en numerosos casos resulta arbitrario clasificar al individuo de nacido una vez o renacido. <<

[332] Véase, por ejemplo, la cita de RENAN, aducida anteriormente. <<

[333] «De plegaria» en el sentido más amplio explicado en las páginas anteriores. <<

[334] ¿Cómo podría concebirse —nos preguntamos— que un hombre como Christian Wolff, en cuya abarrotada cabeza se encontraba todo el Conocimiento de principios del siglo XVIII, conservase una fe tan infantil en el carácter personal y humano de la Naturaleza como para presentar sus operaciones como lo hizo en su obra sobre la utilidad de las cosas naturales? Por ejemplo, considérese este relato suyo sobre el sol y su utilidad.

«Vemos que Dios creó el sol para mantener las condiciones variables de la tierra en un orden tal que toda criatura viviente —hombres y bestias— puedan habitar su superficie. Porque los hombres son las criaturas más razonables y pueden inferir el ser invisible de niños de la contemplación del mundo, el sol contribuye aquí al propósito primario de la creación: sin él la raza humana no podrá conservarse ni continuarse […]. El sol proporciona la luz del día no sólo a la tierra, sino también a otros planetas, y la luz del día es de utilidad primordial para nosotros porque gracias a ella podemos hacer aquellas cosas que de noche nos resultarían imposible, o en cualquier caso, imposibles si no poseyéramos la luz artificial. Las bestias del campo encuentran, de día, la comida que por la noche no podrían hallar. Más todavía, le debemos al sol que podamos ver las cosas que cubren la superficie de la tierra, no sólo de cerca, sino de lejos, y que las reconozcamos de cerca o de lejos según su especie, lo que de nuevo nos es muy útil en los asuntos de la vida humana como cuando viajamos, o para el conocimiento científico de la Naturaleza. Tal conocimiento depende principalmente de la observación visual, que sin el sol resultaría imposible. Si imagináramos a cualquiera que, conociendo las ventajas que derivan del sol, viviera durante un mes en donde no hubiera día sino noche, veríamos cuántas serían sus dificultades y cómo se convencería, por experiencia propia, de sus ventajas, especialmente si tuviese que trabajar en la calle o en el campo […]. Del sol aprendemos a conocer cuándo es mediodía, y conociendo exactamente este punto podemos poner nuestros relojes en hora; en estas cuestiones la Astronomía le debe muchísimo […]. Con la ayuda del sol podemos encontrar el meridiano […]. Pero el meridiano es el fundamento de nuestros cuadrantes solares, y en general, no los tendríamos si no hubiese sol». *Vernünftige Gedanken von den Absichter der natürlichen Dinge*, 1782, pp. 74-78.

O leyendo el relato de la magnificencia divina al establecer «la gran variedad de rostros, voces y letras de los hombres», que se ofrecen en la *Psicoteología* de Derham, un libro de moda en el siglo xviii. «Si el cuerpo del hombre —dice Derharn— hubiese sido concebido según *esquemas ateos* o de cualquier otra forma que la del Dios del mundo infinito, no habría existido nunca esa variedad tan sabia. Las caras de los hombres habrían sido diseñadas con el mismo molde o moldes similares, sus órganos de la palabra habrían tenido el mismo sonido o una pequeña variedad de notas, y la propia estructura de los músculos y nervios habría proporcionado a la mano una única dirección en la escritura. En este caso, ¡qué confusión, qué perturbación, cuántas inquietudes para el mundo! No hubiéramos poseído seguridad personal, ni certeza, ni fruición, ni justicia entre los hombres, ni diferencia entre el bien y el mal, entre amigos y enemigos, entre padre e hijo, esposo y esposa, hombre y mujer, porque todo estaría subvertido y expuesto a la maldad del envidioso y el malvado, al fraude y la violencia de ladrones y truhanes, a las estafas de la trampa engañosa, a la lujuria del afeminado y del pervertido. Nuestros tribunales de justicia pueden testimoniar los negativos efectos de la confusión de rostros, o de la falsificación de las escrituras. Pero así como el Creador y Soberano infinitamente sabio ordenó la materia, cada hombre puede distinguir su rostro en la luz y su voz en la oscuridad, su letra puede hablar por él aunque no le acompañe, ser su testimonio y garantizar los compromisos para las generaciones futuras. Una indicación manifiesta y admirable de la Providencia y previsión divinas».

Un Dios tan cuidadoso para prever incluso la escritura inequívoca de pagarés y deudas era realmente una deidad apropiada para el corazón del anglicanismo del siglo xviii.

Añado, sin omitir las mayúsculas, la «Vindicación de Dios por la Institución de Montañas y Valles» de Derham y el relato completamente culinario de Wolff sobre la institución del agua:

«Los usos —dice Wolff— que tiene el agua en la vida humana no necesitan ser extensamente descritos porque se ven con facilidad. El agua es una bebida universal de los hombres y los animales; a pesar de que aquéllos fabricaron bebidas artificiales no podrían haberlas hecho sin el agua. La cerveza se fabrica con agua y malta, y es con agua con lo que se apaga la sed. El vino se prepara con uvas que nunca habrían podido crecer sin la ayuda del agua, e igualmente ocurre con las bebidas que, en Inglaterra y en otros lugares, se fabrican a partir de las frutas [...]. Por tanto, ya que Dios estableció el mundo de forma que los hombres y las bestias pudiesen vivir y encontrasen cuanto necesitaran y les fuera conveniente, también estipuló que el agua fuese un medio para convertir la tierra en un entorno tan excelente, lo que se manifiesta claramente cuando consideramos las ventajas de este elemento para limpiar utensilios domésticos, la ropa, y para otras cosas [...]. Cuando un hombre visita un molino observa la necesidad de la muela de estar continuamente húmeda y entonces se da cuenta con claridad de la utilidad del agua».

Derham, después de alabar la belleza de las montañas y los valles nos habla así:

«Algunas constituciones son de una fuerza tan grácil y poseen tan buena salud que son indiferentes a cualquier orientación o temperatura del aire. Sin embargo, otras son tan débiles y frágiles que no pueden soportar un lugar pero pueden vivir confortablemente en otro. Para algunos, es mejor el aire más sutil y delicado de la montaña, mientras que en el aire turbio y pesado de las grandes ciudades languidecen y mueren, como también en el aire más cálido y húmedo de los valles y riberas. Pero otros, al contrario, se deprimen en las montañas y se fortalecen con el aire templado de los valles.

»Esta oportunidad de cambiar nuestra morada de las montañas a los valles constituye un alivio, un desahogo y beneficio enorme para la parte de la humanidad más débil que habita en los valles

haciéndoles una vida más fácil y confortable ya que de no ser así vivirían decaídos.

»A esta conformación salutífera del mundo debemos añadir otro beneficio de las montañas que consiste en proporcionar lugares cómodos para vivir, sirven (como dijo un importante autor) de pantallas para frenar el frío y las ventiscas glaciares del norte y del este y reflejan los benignos y acariciadores rayos del sol, haciendo nuestra morada más confortable y alegre en invierno.

»Finalmente, las fuentes deben su vida y los ríos su corriente a las montañas, y en consecuencia, aquellas grandes masas y elevados picos no son las excrecencias rudas e inútiles de nuestro mal formado globo, como muchos han afirmado, sino que constituyen los admirables esfuerzos de la naturaleza ordenados por el Creador Infinito al crear una de las obras más útiles, ya que si la superficie de la tierra fuese lisa y plana, no existiendo en el centro de las islas y continentes montañas, como las hay, es seguro que no tendrían corrientes los ríos ni se unirían las aguas porque en lugar de descender por los declives que les proporcionan las tierras altas hacia el océano, se estancarían y olerían probablemente mal, haciendo surcos en la tierra.

»[Así pues], las montañas y los valles, aunque para un viajero perezoso y malhumorado resulten incómodas y amenazantes, son una noble obra del Creador, realizadas sabiamente por Él para el bien de este mundo nuestro sublunar». <<

[335] Hasta el siglo XVII prevaleció esta forma de pensar. Basta recordar el dramático tratamiento, incluso de las cuestiones mecánicas que hace Aristóteles; como, por ejemplo, su explicación del poder de la palanca para que un pequeño peso levante otro más pesado. Según Aristóteles se debe al carácter milagroso del círculo y de todo movimiento circular. El círculo en cóncavo y convexo, se constituye por un punto fijo y una línea en movi-

mientos que se contradicen mutuamente, todo aquello que lo hace en circulo se mueve en direcciones opuestas. No obstante, el movimiento circular es el movimiento más «natural» y el brazo más largo de la palanca que se mueve en círculo mayor posee la mayor cantidad de esta moción natural y por lo tanto requiere una fuerza menor. O recordad también la explicación de Herodoto sobre la posición del sol en invierno: se mueve hacia el sur a causa del frío que lo transporta a la busca de las regiones más cálidas del cielo de Libia. O también la explicación de san Agustín: «¿Quién proporciona a las hojas el poder de congelarse?, ¿y ese poder de calentarse que madura la fruta? ¿Quién puede explicar las extrañas propiedades del fuego ennegreciendo todo aquello que quema y que, a pesar de poseer tan hermosos colores, decolora casi todo lo que toca o de lo que se alimenta convirtiendo las brasas resplandecientes en sucias cenizas? [...]. Entonces ¿qué maravillosas propiedades encontramos en el carbón cuya fragilidad le hace romperse con un golpe y en cambio es tan fuerte que humedad alguna puede pudrirlo ni paso alguno del tiempo le provoca decadencia?». *La ciudad de Dios*, libro XXI, cap. IV, versión inglesa.

Aspectos semejantes, su naturalidad y afectación, las simpatías y antipatías de sus cualidades superficiales, sus excentricidades, su brillo, su fuerza y destructividad eran inevitablemente la forma de llamar nuestra atención en un principio.

Si abrimos libros de medicina primitivos encontraremos la magia simpática invocada en cada página. Por ejemplo, el famoso ungüento para las heridas atribuido a Paracelso; existían numerosas recetas: incluyendo la grasa humana, la de un toro, de un jabalí o de un oso, lombrices de tierra pulverizadas, *usnia* o el verdín de la piel adobada de un criminal ahorcado, y otras materias igualmente desagradables, mezcladas todas, si era posible, bajo Venus y nunca bajo Marte o Saturno. Después, si una estrella de madera mojada en la sangre del paciente o el arma ensan-

grentada que lo había herido, era sumergida en el ungüento y se vendaba fuertemente la herida, curaba infaliblemente la misma —cito el relato de Van Helmont—, ya que la sangre del arma o de la estrella, conteniendo el espíritu del herido, se excitaba activamente en contacto con el ungüento y se convertía en un poder curativo para su prima hermana, la sangre del cuerpo del herido. Lo hacía succionando la impresión dolorosa y emponzoñada de la parte herida. Para todo ello se imploraba la ayuda de la grasa del toro y las otras materias del ungüento, consistiendo la razón del poder del toro en que este animal, en el momento de la matanza, completamente poseído, moría en un arranque de revancha mayor que la de cualquier otro animal. Ahí tenemos —dice el autor— que la admirable eficacia del ungüento debía ser imputada simplemente a la energía del *carácter póstumo de la revancha* y no a la colaboración de Satanás, el carácter póstumo queda firmemente impreso en la sangre y la grasa del ungüento. J. B Van Helmont: *A Ternary of Paradoxes*, trad. de Walter Charleton, Londres. Resumo mucho el original de la cita.

El autor sigue probando, por analogía con muchos otros hechos naturales, que la acción simpática entre cosas distintas es el fundamento lógico del caso. «Si —dice— el corazón de un caballo muerto por una bruja y extraído caliente del cuerpo se empala en una flecha y se achicharra, la bruja se siente inmediatamente atormentada por los dolores y crueldades insufribles del fuego, lo que no habría sucedido si no hubiese precedido la conjunción del espíritu de la bruja con el caballo primero. En el corazón caliente y jadeante queda cautivo el de la bruja y el previsto efecto de la flecha resulta eliminado. De manera similar, la encuesta policial sobre numerosos cuerpos asesinados ¿no nos muestra que sufrieron hemorragias en presencia del asesino? La sangre, en un arranque de ira, se agita con un gesto de revancha contra el asesino en el instante del compulsivo final del cuerpo. Por lo tanto, si padecéis hidropesía, gota o ictericia, introducid

un poco de vuestra sangre caliente en la blanca cáscara de un huevo, ponedlo después a fuego lento, mezclar con un cebo de carne y dadlo a un perro hambriento, la enfermedad pasará instantáneamente de vosotros al animal y os abandonará completamente. Similarmente, si quemáis unas gotas de leche de una vaca o de una mujer, la glándula de la que surgió se secará. A un caballero de Bruselas le cortaron la nariz en combate, pero el famoso cirujano Tagliacozzus confeccionó una nariz nueva con la piel del brazo de un individuo de Bolonia; a los trece meses de volver a su patria la nariz se le enfrió, petrificó y en un par de días se le cayó, descubriéndose entonces que el boloñés había muerto más o menos en aquel tiempo. En Bruselas quedan todavía testimonios directos del hecho», dice Van Helmont, y añade: «No supondréis que en todo eso existe superstición o imaginación exaltada».

La literatura moderna sobre la *mind-cure* —por ejemplo las obras de Prentice Mulford— está plagada de simpatía mágica. <<

[336] Compárese con la doctrina de Lotze de que el único significado que podemos asociar a la noción de una cosa, tal como es «en sí», es concibiéndola como es *para* ella misma. Es decir, como parte de una experiencia completa con un sentido personal de alguna suerte de actividad interna. <<

[337] A pesar de todos los errores, de hecho pueden no ser tan crasos como afirman los científicos. En la Conferencia IV acabamos de ver cómo la concepción religiosa del universo parece, a muchos curanderos mentales, «verificada» día a día por su experiencia. «Experiencia de hecho» se refiere a un terreno tan plural que el científico sectario, cuando se niega metódicamente a reconocer estos hechos que los curanderos y otos como ellos experimentan de otra manera que titulándolos rudamente «simplezas», «tonterías», «bestialidades», olvida ciertamente una cantidad de hechos puros que, sin el gran interés de los individuos religiosos en los aspectos más personales de la realidad, nunca habrían al-

canzado consideración. Sabemos que eso es cierto en determinados casos, y por lo tanto puede serlo también en otros. Las curaciones milagrosas siempre fueron una parte del material fundado en lo sobrenatural y siempre se vieron menospreciadas por los científicos, considerándolas productos de la imaginación. Sin embargo, la tardía atención de los científicos a los hechos hipnóticos les ha abierto, recientemente, una posibilidad de ser más receptivos para fenómenos de este orden y, en consecuencia, ahora aceptan que pueden existir esas curaciones siempre que se las denomine efectos de «sugestión». A pesar de todo, los estigmas de la cruz en las manos de san Francisco y en sus pies, según estos términos puedes no ser una fábula; y también el fenómeno de la posesión diabólica está a punto de ser admitido como hecho por un científico desde el momento en que posee el nombre de «histerodemonopatía» para denominarlo. Nadie puede prever hasta dónde puede llegar la legitimación de fenómenos ocultistas bajo esos nombres forjados recientemente por los científicos, incluso «profecía» o «levitación» pueden pasar el tamiz.

De esta manera, el divorcio entre hechos científicos y religiosos puede no ser tan definitivo como parece a primera vista; la personalización y romantización del mundo tampoco fueron mucho más allá. La opinión definitiva puede, resumiendo —de alguna manera que en este momento es imposible de prever— revertir en un estilo más personal, como cualquier camino de progreso puede seguir una espiral en lugar de una línea recta; si así fuese, la visión rigurosamente impersonal de la ciencia podría aparecer algún día como una excentricidad útil temporalmente, pero que no ostenta la posición definitivamente triunfante que el científico sectario contemporáneo anuncia con tanta seguridad. <<

[338] La crítica de Hume desterró la causalidad del mundo de los objetos físicos, y la «ciencia» parece absolutamente satisfecha de definir la causa en términos de cambio consecuente —leyen-

do a Mach, Pearson, Oswald. El «origen» de la noción de causa se encuentra en nuestra experiencia personal, y sólo allí las causas, en el sentido antiguo, pueden ser directamente observadas y descritas. <<

[339] Cuando en escritos religiosos leo palabras como éstas: «Probablemente lo mejor que podamos decir de Dios sea que es la *Inferencia Inevitable*», constato la tendencia a dejar que la religión se evapore en términos intelectuales. ¿Los mártires habrían cantado en medio de las llamas por una simple inferencia, por más inevitable que fuese? Los hombres religiosos de la talla de san Francisco, Lutero, Böhme, normalmente fueron enemigos de la pretensión de intelectualizar las cosas religiosas. Sin embargo, la inteligencia lo invade todo; impone a un entorno su efecto superficializador. Mirad cómo el viejo espíritu se evapora en estos artículos maravillosamente racionalistas de un filósofo como el profesor Bowne (*The Christian Revelation, The Christian Life, The Atonement*, Cincinatti y Nueva York, 1898, 1899, 1900). Obsérvece el propósito positivamente restrictivo de la filosofía propiamente dicha:

«La religión —dice M. VACHEROT (*La Religión*, París, 1869, pp. 131-436 y ss.)— responde a una estado o condición pasajero y no a una determinación permanente de la naturaleza humana, siendo simplemente una expresión de este estado de la mente dominada por la imaginación [...]. *El cristianismo tiene sólo un posible* heredero y es la filosofía científica».

Partiendo de una situación más radical, el profesor RIBOT (*Psychologie des Sentiments*, p. 310) describe la disolución de la religión. Lo resume en una sola fórmula: el predominio en aumento del elemento racional, con la desaparición gradual del elemento emocional, tendiendo este último a entrar en los conjuntos de sentimientos puramente intelectuales. «Del llamado sentimiento religioso sobrevive solamente un vago respeto por lo desconocido, última reliquia del temor, y cierta atracción hacia el ideal, re-

liquia del amor que caracterizaron los primeros períodos del crecimiento religioso. Para decirlo más simplemente, *la religión tiende a convenirse en filosofía religiosa*. Todas estas cuestiones son psicológicamente diversas, ya que mientras una constituye una construcción teorética de la racionalidad, la otra es la obra viva de un grupo de personas o de un gran e inspirado cabecilla que incluye por completo el organismo intelectual y sensitivo del hombre».

Encuentro la misma dificultad para aceptar que el baluarte de la religión se encuentra en la individualidad, como aseguran el profesor Baldwin (*Mental Development, Social and Ethical Interpretation*. cap. X) y H. R. Marshall (*Instinct and Reason*, caps. VIII al XII), intentando convertirla en una «fuerza social conservadora». <<

[340] Compárense, por ejemplo, las páginas dedicadas a la «Conversión y santidad». <<

[341] «American Journal of Psychology», VII, p. 345. <<

[342] Véase la Conferencia XI. <<

[343] Véase el capítulo dedicado a la conversión. <<

[344] Véase la última conferencia. <<

[345] Ejemplo: Henri Perreyve escribe a Gratry: «No sé cómo afrontar la felicidad que me descubriste esta mañana. Me aturde, quiero *actuar* como todo el mundo, pero ni puedo ni sé hacer nada. De buena gana haría *grandes cosas*». Después de una entrevista estimulante, escribe de nuevo: «Me fui a casa, intoxicado de alegría, de esperanza. Quería alimentarme de mi felicidad en soledad, lejos de los hombres; era muy tarde, pero sin pensarlo seguí un sendero del bosque como si estuviese loco, buscando el cielo, sin importarme en absoluto este mundo. Súbitamente, el instinto me hizo volver hacia atrás de prisa, estaba al borde del precipicio, un paso más y habría caído. Me horroricé y abandoné el paseo nocturno». A. Gratry, *Henri Perreyve*, Londres, 1872, pp. 89, 92.

La primacía, en todo estado de fe, del vago impulso expansivo sobre la direccionalidad queda perfectamente expresada en las líneas de Walt WHITMAN (*Leaves of Grass*, 1872, p. 190).

«¡Oh, tomad la noche, las tempestades, el hambre, el ridículo, los accidentes, las renuncias como hacen los animales y los árboles [...] querido Camerado! Confieso que te empujé delante de mí, y todavía lo hago, sin saber cuál es nuestro destino, o si venceremos o seremos absolutamente derrotados».

Esta disposición para las grandes cosas y este sentimiento de que el mundo, por su importancia, etc., es propenso a su producción, parecería ser el germen indiferenciado de cualquier fe más elevada. La confianza en nuestros sueños o en la expresión de los destinos de nuestra patria, como la fe en la providencia divina, poseen su génesis en el ímpetu de nuestras pulsiones esperanzadas y en este sentido exceden lo real. <<

[346] Comparad con LEUBA, citado anteriormente. <<

[347] *The Contens of Religious Consciousness*, en «The Monist», XI, p. 536, julio de 1901. <<

[348] *Loc cit*. Véase también la crítica extraordinariamente acertada de este escritor de la idea según la cual la religión buscaría en primer lugar resolver el misterio intelectual del mundo. Compárese con lo que afirmaba W. BENDER (en su *Wessen der Religion*, Bonn, 1888, pp. 38, 85): «No fomentan religión ni la pregunta sobre Dios ni la búsqueda del origen y el propósito del mundo, sino la pregunta sobre el hombre. Todos los puntos de vista religiosos sobre la vida son antropocéntricos». «La religión constituye la actividad del impulso humano hacia la autoconservación por medio de la cual el hombre busca conseguir sus propósitos vitales básicos frente a la presión adversa del mundo, alzándose libremente hacia los poderes que ordenan y gobiernan el mundo cuando alcanza los límites de su propia fuerza». La obra es poco más que el desarrollo de esas palabras. <<

[349] Recordad que en algunos hombres se produce súbitamente, en otros de forma gradual y otros prácticamente lo disfrutan durante toda su vida. <<

[350] Las dificultades prácticas son: 1) Darse cuenta de la realidad *de la parte superior* de uno mismo. 2) Identificarse exclusivamente con ella. 3) Identificarla con todo el resto del ser ideal. <<

[351] «Cuando una actividad mística está en su cenit, observamos que la conciencia es poseída por un ser *excesivo* e *idéntico* al yo, lo bastante grande para ser Dios, lo bastante interior como para ser yo. Su "objetividad", en este caso, debería ser denominada *excesividad* o *sobreabundancia*». Véase *Essai sur les fondements de la conscience mystique*, 1897, p. 46. <<

[352] La palabra «verdad» es tomada aquí como algo adicional al valor desnudo de cualquier cosa para nuestra vida, a pesar de que la tendencia natural del hombre le lleva a creer que todo lo valioso para la vida es garantía suficiente para considerarlo verdadero. <<

[353] Véase la conferencia última. <<

[354] *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. VII, p. 305. Para un informe completo de la visión de MYERS, me remito a su obra póstuma *Human Personality in the Light of Recent Research*, anunciada ya en prensa. Myers propone por primera vez como problema psicológico general la exploración de la región subliminal de la conciencia en toda su extensión y realiza sus primeros pasos en su topología al tratar una serie de hechos subliminales como naturales —considerados hasta este momento como hechos curiosos aislados— y someterlos a una nomenclatura sistematizada. Si será o no importante esta nomenclatura sólo podrá decirlo el trabajo futuro en el camino abierto por Myers. *Cf.* mi trabajo «Frederic Myer's Services to Psychology», en *Proceedings*, cap. XIII, mayo de 1901. <<

[355] Véase el inventario ofrecido en la conferencia última, también lo que se afirma sobre el yo subconsciente en las Conferencias XI y XII. <<

[356] Véanse las páginas dedicadas a la santidad. <<

[357] Otra expresión de esta creencia, para dejar más clara la noción:

«Si esta habitación está completamente oscura durante miles de años y llegas y comienzas a quejarte y sollozar, ¡Oh, qué oscuridad!, ¿desaparecerá por ello la oscuridad? Lleva la luz, enciende un foco luminoso y la luz existirá desde ese momento. Por lo tanto, obraréis bien si pensáis siempre "¿He hecho mal, he cometido muchos errores?". No necesitamos que todos nos respondan, sino que cuando la luz brille desaparecerá el mal al momento. Reforzad la naturaleza real estableciendo en vosotros mismos lo refulgente, el resplandor, lo puro para siempre; exigidlo de cada uno con quien estéis. Desearía que todos nosotros hubiésemos llegado a este estado de forma que aún en los seres humanos más viles viéramos en ellos a Dios, y en lugar de condenar, decir: "Alza tu resplandor, álzate tú que siempre eres puro, levántate sin nacimiento ni muerte, álzate todopoderoso y manifiesta tu naturaleza" [...]. Ésta es la mejor plegaria que nos enseña el Avaita, y reza: "recordemos nuestra naturaleza" [...]. ¿Por qué el hombre busca a Dios?, es tu propio corazón el que batalla y tú no lo sabes, tomando la batalla por algo externo. Él, lo más cercano de lo próximo, la realidad de mí vida, mi cuerpo y mi alma. Yo soy Tú y Tú eres Yo. En esto consiste vuestra naturaleza: aseguradlo, manifestadlo. No consiste en el puro llegar a ser, ya lo sois; sino que cada pensamiento bueno, tanto en calidad de pensamiento como estimulo para la acción, consiste simplemente en rasgar el velo con el que la pureza, el Infinito, el Dios del más allá se manifiesta, el Sujeto Eterno de todo, el Testimonio eterno de este universo, vuestro propio Yo. El conocimiento es, por decir así, un grado inferior, una degradación. ¿Ya

lo somos? ¿Cómo lo sabemos?». Swami VIVEKANANDA, *Addresses*, XII, *Practical Vedanta*, parte IV. pp. 172-174, Londres, 1897, y *Lectures, The Real and The Apparent Man*, p. 27, versión resumida. <<

[358] Por ejemplo, éste es un caso de una persona en relación desde el nacimiento con ideas cristianas que habría de esperar a que se le mostraran revestidas de fórmulas místicas para establecer la experiencia:

«Puedo decir que me salvó el espiritualismo. Se me reveló en un momento crítico de mi vida y no sé qué podría haber hecho sin él. Me enseñó a desligarme de las cosas mundanas y a poner la esperanza en lo que ha de venir. Por él aprendí a mirar a todos los hombres, incluso a los criminales más peligrosos, a aquellos que más me hicieron sufrir, como hermanos no desarrollados del todo a los que debo ayudar, amar y perdonar. Aprendí que no debo desesperarme por nada, no menospreciar a nadie y rogar por todos. Particularmente he aprendido a rogar, y todavía tengo muchas cosas que aprender en este terreno. La plegaria siempre me produjo mayor fuerza, consuelo y bienestar; siento más que nunca que sólo he caminado un poco en el largo camino del progreso; sin embargo, miro su distancia sin desmayo porque confío que llegará el día en que todos mis esfuerzos serán recompensados. El espiritualismo ocupa un sitio importante en mi vida; de hecho, ocupa el primer lugar». *Colección de Flournoy*. <<

[359] «La influencia del Espíritu Santo, llamado certeramente el Confortador, es una cuestión de experiencia real, una realidad tan sólida como la del electromagnetismo». W. C. BROWNELL, «Scribner's Magazine», vol. XX, p. 112. <<

[360] Que la sensación de abrirnos, llamada también plegaria, está perfectamente definida para algunas personas, lo señalamos abundantemente en las conferencias precedentes. Tomo otro

ejemplo concreto para reforzar en la mente del lector la convicción:

«El hombre puede aprender a trascender estos límites [los del pensamiento finito] y proporcionar poder y sabiduría a la voluntad [...]. La presencia divina se conoce mediante la experiencia, y alcanzar un nivel tan elevado constituye un acto diferenciado de la conciencia. No se trata de una experiencia vaga, oscura ni semiconsciente; no se trata de un éxtasis, no es un rapto, no se trata tampoco de la Superconciencia en sentido vedántico; tampoco es debida a la autohipnosis. Se trata de un cambio de conciencia perfectamente tranquilo, equilibrado, saludable, racional, de sentido común, de los fenómenos de percepción sensible a los fenómenos de clarividencia; del pensamiento del yo a un reinado claramente superior [...]. Por ejemplo, si el yo inferior es nervioso, ansioso, tenso, en pocos momentos puede inducirnos a la tranquilidad. Todo eso no se consigue solamente con una palabra, vuelvo a decir que no se trata de hipnosis sino del ejercicio del poder. Se siente una paz de espíritu tan definida como en un día de verano caluroso se percibe el calor. Este poder puede ser usado tan evidentemente como los rayos del sol pueden ser reflejados y hacer que destruyan, que quemen la madera». *The Higher Law*, vol, IV, p. 4-6, Boston. <<

[361] Los trascendentalistas están muy satisfechos de la palabra «Superalma»; sin embargo, en general la utilizan en un sentido intelectual significando simplemente un medio de comunión. «Dios» es también un agente causal, y éste es el aspecto que deseo subrayar. <<

[362] Por supuesto, el idealismo trascendental sostiene que su mundo ideal establece *esta* diferencia esencial: el hecho *existe*. Debemos al Absoluto la posesión de un mundo de hechos. «Un mundo» de hechos, y en esto consiste exactamente el problema, un mundo entero que constituye la más pequeña unidad con la cual el Absoluto puede actuar, en tanto que para nuestras mentes

finitas lo óptimo sería que la obra se llevase a cabo en este mundo, comenzando por las partes individuales. Nuestras dificultades y nuestros intereses son asuntos poco sistemáticos, pero el Absoluto no puede trabajar a precio fijo, de manera que todos los intereses fantaseados por nuestras pobres almas levantan la cabeza demasiado tarde. Deberíamos haber hablado antes, haber rogado por otro mundo antes de que éste naciera. «Es extraño —oí decir a un amigo— observar este rincón ciego donde se ha instalado el pensamiento cristiano, con un Dios que no puede aliviarnos de ninguna carga particular, que no nos puede ayudar a soportar la cruz privada y que se encuentra del lado de nuestros enemigos tanto como lo está del nuestro».

¡Curiosa evolución desde el Dios de los Salmos de David! <<

[363] Véase mi obra *Wilt to Believe and Other Essays in popular Philosophy*, 1897, p. 165. <<

[364] Esta noción se sugiere en mi conferencia *Ingersoll* sobre «Human Immortality», Boston y Londres, 1899. <<

[365] *Tertium Quid*, 1887, p. 99. Asimismo, véanse las conferencias iniciales. <<

ÍNDICE